ORI
891.433
Pav/Leg
58181

Digitized with financial assistance from the
Government of Maharashtra
on 02 April, 2016

LA

LÉGENDE DE PADMANÎ,

REINE DE TCHITOR,

D'APRÈS LES TEXTES HINDIS ET HINDOUIS.

EXTRAIT N° 1 DE L'ANNÉE 1856

DU JOURNAL ASIATIQUE.

LA

LÉGENDE DE PADMANÎ,

REINE DE TCHITOR,

D'APRÈS LES TEXTES HINDIS ET HINDOUIS,

PAR M. TH. PAVIE.

58181

Yi X-d-59

PARIS.

IMPRIMERIE IMPÉRIALE.

M DCCC LVI.

1816

ORL
Fr 891.433
Pav/Leg
5010

LA

LÉGENDE DE PADMANÎ,

REINE DE TCHITOR,

D'APRÈS LES TEXTES HINDIS ET HINDOUIS.

Padmanî, reine de Tchitor, est célèbre dans toute l'Inde par sa beauté et par son dévouement héroïque. Les hardes du Râdjasthân et les poëtes hindous convertis à l'islamisme ont raconté avec un égal enthousiasme, dans les vieux idiomes de leur pays, et même en langue persane, l'histoire de cette belle princesse, fille du roi de Ceylan et épouse du râṇa de Tchitor, qui excita la convoitise du sultan Alâ-oud-dîn. « Les bardes hindous, dit à ce sujet le colonel Tod[1],

[1] Voir *Annals and Antiquities of Rajast'han*, etc. by lieut.-col. James Tod, vol. I, p. 262, le récit abrégé de cette sanglante catastrophe; et aussi l'*Histoire de la littérature hindouie et hindoustanie* de M. Garcin de Tassy, vol. I, p. 250, à l'article ملك محمد جايسى. Dans la *Description historique et géographique de l'Inde*, où ce même fait se trouve indiqué, il est dit que Padmanî était la fille du roi de Siam. (Voir vol. I, p. 330 et 340.) Ce dernier ouvrage donne bien au roi de Tchitor le nom de *Ratan-Sén* (*Ratna-Séna*, en sanskrit); dans les *Annales du Radjasthan*, ce prince est appelé *Bheemsi*.

reconnaissent que les charmes de Padmanî furent, plutôt que l'amour de la renommée et la soif des conquêtes, le motif de l'attaque d'Alâ-oud-dîn contre la forte citadelle de Tchitor.» Cette première attaque fut repoussée par Gôra, oncle de Padmanî, et par son neveu Bâdal. Plus tard (en 1290, selon les historiens râdjpoutes; en 1303, selon Firichta), le sultan vint de nouveau mettre le siége devant la forteresse du roi Ratan-Sén. Lorsque tout espoir de salut fut perdu pour les assiégés, Padmanî, avec plusieurs milliers de femmes, s'enferma au fond d'un souterrain pour y mourir dans les flammes, échappant ainsi, par un sacrifice volontaire, au déshonneur et aux violences de l'ennemi.

La prise de Tchitor par Alâ-oud-dîn est un fait acquis à l'histoire; mais les détails fournis sur ce sujet par les écrivains indigènes s'écartent beaucoup de la vérité. Padmanî s'est transformée en un personnage légendaire, autour duquel sont venues se grouper des fables plus ou moins ingénieuses. Cependant, comme l'imagination des poëtes est toujours en harmonie avec les traditions de leur pays et avec l'esprit du peuple, dont ils sont les brillants interprètes; comme cette poésie du moyen âge de l'Inde, pleine d'action et de mouvement, a été trop peu appréciée jusqu'ici, il m'a semblé qu'une traduction complète et fidèle d'une des nombreuses versions de la légende de Padmanî pourrait intéresser les lecteurs du Journal asiatique.

Le récit que nous donnons dans le présent article

a été traduit sur un manuscrit qui fait partie de la belle bibliothèque de M. Garcin de Tassy. L'auteur, Djaṭmal, qui vivait, au XVIIe siècle de notre ère, à *Mortchhaṭ* [1], s'est servi d'un dialecte provincial fort difficile à comprendre. Quelques mots persans et arabes, défigurés par la transcription en caractères dévanagaris, s'y mêlent à des expressions sanskrites, rendues méconnaissables par les fautes d'orthographe. C'est la langue d'un peuple qui sait mieux combattre que discourir; l'énergie a remplacé la délicatesse et le choix des mots: le patois rude et âpre des clans de la montagne a succédé à l'idiome si parfait des brâhmanes. Quelque informe que soit ce patois, il a droit au respect; car c'est à peu près celui que Tchand a employé dans le grand poëme où il chante les derniers exploits de Prithivi-Râdja.

[1] Sur la première page du manuscrit, on lit la note suivante: « *Legend of the Padmanee wife of the Ranal of Tchittor, including the* « *attack on Tchittor-gurh by Allauddin on her account and the actions of* « *Gorah and Badul on her defense.* The original version is in a mixed « hindoo provincial dialect as given in one column. The other co- « lumn is a version in ordinary hindooee. » C'est sur la première de ces deux versions que la traduction a été faite; mais je me suis servi de l'autre très-souvent, et elle m'a été d'un grand secours pour l'intelligence de ce texte si concis et si rempli d'expressions particulières aux provinces du centre de l'Inde. Le poëte Djaṭmal dit lui-même qu'il habitait le bourg de Mortchhaṭ (मोरछडो नाव गंवा का रहनेवाला, habitant du bourg nommé Mortchhaṭ, comme l'explique clairement la version hindouie); or, la copie de ce manuscrit ayant été faite à Indore, province de Mâlwa, j'en conclus que cette localité est la même que le *Mukchundra* de Hamilton, qui se trouve dans le Mâlwa, à vingt-huit milles sud-sud-est de Kotah. L'écriture a, d'ailleurs, beaucoup de rapports avec celle du Gouzerate, et cette ressemblance s'expliquerait par le voisinage des deux provinces.

La légende écrite par Djaṭmal ne raconte que la première des deux attaques dirigées contre Tchitor par Alâ-oud-dîn, c'est-à-dire celle qui fut repoussée par les Râdjpoutes. Dans un second article, j'examinerai le poëme de Malik-Mohammed-Djaïsi, qui, après avoir rapporté plus longuement les mêmes faits, poursuit son récit jusqu'à la chute de la forteresse et jusqu'à l'immolation de Padmanî sur le bûcher funèbre.

BONHEUR AU BIENHEUREUX RÂMA! SALUT À GANÉÇA, QUI EST LA SOURCE DES PROSPÉRITÉS.

1. A toi qui donnes le bonheur et l'intelligence, à toi, Ganéça, qui possèdes la science et la sagesse et qui écartes les obstacles, à toi d'abord, salut[1] !

2. Djaṭamal, roi des poëtes, qui excelle à lier les strophes harmonieuses, a raconté complétement la délivrance de la race de Tchahouâṇa[2], lui qui connaît l'art de la parole.

3. Gôra fut un héros doué de grandes qualités;

[1] सुक संयन दायेक सकल सीद बुद सहेन गनेस ।
वीगण वीघ्नरणावंन सो पेलो तुज पए णमेस ॥

Les deux premiers vers donnent l'idée de ce dialecte; il y a à peu près autant de fautes d'orthographe que de mots : सुक pour सुख; संयन pour सज्ञा; दायेक pour दायक; सीद pour सिद्धि; बुद pour बुद्धि; सहेन pour सन्धान; गनेस pour गणेश; वीगण वीघ्नरणावंन pour विघ्नविहरण; पेलो pour پہلے; तुज pour تجھ; णमेस pour नमस.

[2] Ou Tchôhan, l'une des plus illustres familles des Râdjpoutes.

Bâdal fut très-vaillant; (le poëte) a dit comment ils ont résisté contre tous à l'attaque de l'ennemi.

4. En combattant les hordes (des musulmans), ils ont établi leur réputation, qui se répandit sur toute la terre; ils défendirent la citadelle de Tchitor; écoutez ce glorieux récit.

5. Appliquant mon front sur le lotus des pieds de Sarasti, mère (des poëtes), je me la rappelle en mon cœur; écoutez comment je fais mon récit, ô vous qui êtes habiles, prêtez-vous de cœur (à mes paroles).

6. Dans le Djamboudwîpa, le pays nommé *Bhârata Kchétra*[1] est particulièrement remarquable par sa beauté; dans tous les pays (du Bhârata Kchétra), celui qui procure aux êtres vivants le plus de bonheur, le meilleur, à beaucoup près,

7. Est celui dont la belle et forte capitale possède une citadelle du nom de Tchitor; son roi, Ratan-Sén, est habile, et les commandants de ses villes ne fuient pas (devant l'ennemi).

8. La reine, nommée Brabhanwatî, est habile et pure; ses fils, soleils des héros, sont habiles aussi, et les rois ennemis ne peuvent les vaincre.

9. Un jour le roi était assis sur son trône royal; à ce moment, il vit arriver vers lui un barde. Celui-ci donne au roi un grand nombre de bénédictions et récite dix à vingt stances. Le prince des hommes lui demande : « De quel pays viens-tu? —

[1] L'Inde proprement dite, comme formant l'une des prétendues îles ou divisions du monde nommée le *Djamboudwîpa*.

De Singhaladîp (Ceylan); où j'ai entendu parler de ta renommée; dans tout le Djamboudwîpa on célèbre Ratan-Sén, de la famille de Tchahouâna, le riche possesseur de la citadelle de Tchitor. »

10. Le roi lui témoigna de grands égards, et le faisant asseoir près de lui : « Parle-moi, ô barde, de l'île d'où tu viens; quels en sont les produits? » Le barde dit : « Prête attention, écoute ce qui en est, ô roi! Sois attentif, je vais dire ce que j'ai vu, et comment il y a, sur l'autre bord de l'Océan, une ville merveilleuse et qu'on ne peut décrire; elle produit une chose extraordinaire; c'est là que se trouve la femme *Padmanî*. »

11. « Applique-toi à me dire quels sont les caractères de beauté de la Padmanî et ses mérites, sans en rien omettre, et sois bien sur tes gardes. Ses formes ont-elles des qualités gracieuses? Désire-t-elle avec ardeur s'unir à son maître? Dis-moi tout cela sur un ton harmonieux.

12. « Ô barde! dis-moi quelle est la race de femme nommée *Padmanî*. » Et le barde répondit : « Écoute, ô prince des hommes, quelles sont les quatre natures de femmes :

13. « L'une est la *Padmanî*, l'autre la *Tchitranî*, la troisième la *Hastini*, et la quatrième la *Sankhinî*[1]. La première de toutes ces femmes est la Padmanî; par sa grâce et par ses mérites, elle est supérieure et incomparable.

[1] C'est-à-dire la femme lotus, la femelle du cerf, celle de l'éléphant et la truie.

14. « Le visage de la Padmanî est élégant dans sa forme comme le disque de la lune; elle exhale un si doux parfum (de lotus), qu'à son arrivée l'abeille erre à l'entour en la baisant; à sa vue, les Souras et les Asouras deviendraient fous. Elle est haute de cent huit doigts, cette femme; elle a la tête petite. La largeur de son corps est de vingt-sept doigts. Sois attentif et garde ces choses en ton souvenir. Elle a des yeux de gazelle, la voix du *kokila* [1]; elle a la ceinture du lion, cette femme gracieuse; sa lèvre est rose, ses dents sont de diamant, ses sourcils sont un arc, et elle a la démarche de l'éléphant [2]. »

15. Quand il entendit énumérer les mérites de

[1] Coucou de l'Inde, qui a le chant doux et varié.

[2] Expression familière aux Hindous et par laquelle ils désignent une démarche lente et majestueuse. Voici le texte de cette strophe :

तो पद्मावती मुव चंदू सुदम सुर वास नु आंवै ।
भमर भमे चुत्र फेर देख सुर आसुर लोभांवै ।
आगुले येक सत आट उच सार चुदू नारी ।
चोहली सताबीस उस चीत लावै समारी ।
मीरग नेन वचेन कोकील सरस कीहरल की कामणी ।
आधर लाल हीरा दंसन भुंव धुनुक गज्जगामणी ॥

सुदम semble être ici l'expression hindoustanie سُدَه مُنا, synonyme de خوش ڈول, qui signifie « élégant, gracieux de forme. » चोहली est pour چوڑائی « largeur; » कीहरल est le même que کیہر, forme hindouie altérée de केसरी « lion. » La lettre ल n'est qu'une terminaison fréquemment ajoutée, dans ce dialecte du centre de l'Inde, aux mots qui finissent par un र.

la Padmanî, l'envie de la posséder monta au cœur du roi. Sans la Padmanî, sa vie désormais est inutile.

16. Alors habita dans le cœur du roi la Padmanî. La nuit, le sommeil, et le jour, la nourriture, n'ont plus de charmes pour lui. Dans la ville s'arrêta un djogui, qui vint devant la porte du roi et se mit à crier.

17. En voyant ce grand djogui, l'esprit du roi fut rafraîchi, comme, au milieu d'un étang, un lotus qui se réjouit en apercevant le soleil. Par des aumônes abondantes et dignes de lui, il mit l'ascète en bonne humeur; il passa la nuit à ses côtés. Après avoir mâché des feuilles de bétel et bu de l'ambroisie, le djogui fut satisfait. Il fut réjoui, l'ascète, et il dit : « Demande ce qui te plaira. » Le roi Ratan-Sén, de la race de Tchahouâṇa, répondit : « Décris-moi une Padmanî. »

18. Le djogui répliqua : « Elle est à Singhaladîp, la Padmanî; abandonne le gouvernement de tes États et marchons, ô roi! si cela te plaît. — Par l'effet de votre bonté, dit le roi, qu'il en soit ainsi à l'instant; mettez-vous à l'œuvre; faites les préparatifs, ô maître! et emportez avec vous tout ce que vous désignerez. » Le chef des djoguis déploya une peau de gazelle, s'y assit après avoir lu un *mantra*[1]; et alors s'envolèrent vers Singhaladîp le roi Ratan-Sén et le djogui.

19. « Écoute, ô prince! dit le djogui; après avoir revêtu le costume d'un ascète, va demander l'au-

[1] Prière magique, invocation à Civa pour obtenir un prodige.

mône, selon l'usage; tel est le conseil que j'ai à te donner. »

20. Alors il lui remit un vêtement d'écorce, passa des boucles à ses oreilles, suspendit à son cou des colliers et un chapelet, frotta son corps de cendres mêlées à de la bouse de vache, lui natta les cheveux, lui mit au bras l'éventail de queue de paon, et (à la main) un solide bâton, et ceignit ses reins du langoutî. Se cachant de la face des bergers, (Ratan-Sén) s'en alla, son vase à la main[1], et sans être remarqué, devant la porte du roi. Dès qu'il aperçut Padmâvatî, la jeune fille du prince, le roi tomba évanoui.

21. Quand elle vit le roi Ratan-Sén évanoui, la Padmanî jeta de l'eau sur ce corps inanimé, et se mit à réfléchir.

22. Elle se troubla dans son esprit, la Padmanî, en voyant ce roi si beau, et elle dit à ses compagnes : « Allez, jetez de l'eau sur le visage de ce djogui, et faites-le revenir à lui. »

23. Ces compagnes le firent revenir à lui. (Padmâvatî) remarque combien est beau cet ascète; il possède les trente-deux signes de beauté[2]. Aussitôt,

[1] Ce vase fait d'une noix de coco, et qui sert à recueillir les aumônes, ne quitte jamais le pénitent hindou. Les Bouddhistes mendiants l'ont aussi adopté, et on le trouve aux mains des pauvres Hindous chrétiens qui chantent aux portes des églises.

[2] Ces trente-deux signes de beauté se trouvent énumérés dans le *Lotus de la Bonne Loi*, p. 30 et 553, et dans l'*Introduction à l'histoire du Bouddhisme*, p. 343; voir aussi le *Rgya tcher rol pa*, vol. II, p. 103, 14 et 105.

arrachant son collier, elle le donna en aumône au jeune prince, et remplit de perles un plateau qu'elle lui offrit. Le disciple, joignant les mains, les déposa devant son précepteur spirituel, qui lui dit : « Brâhma, qui t'a donné la gloire, t'a procuré une pareille aumône. »

24. Ayant donc honoré les pieds de son précepteur spirituel, il lui fit, les mains jointes, cette humble prière : « Depuis que (la jeune fille) a déposé cette aumône devant moi, mon cœur est cruellement déchiré. »

25. « Ô roi ! écoute cette parole : Ce que le Destin a écrit sur la pierre, les démons et les dieux ne peuvent en rien l'effacer. »

26. Alors ce chef des djoguis s'en alla vers la demeure du roi. A sa vue, le roi se réjouit et appliqua sa tête sur les pieds de celui-ci : « Aujourd'hui, cette demeure sera pure, puisque vous l'honorez de votre bienveillance. Aujourd'hui, mes actions portent un fruit; grand est mon bonheur. » Alors sa fille Padmâvatî vint (aussi) poser sa tête sur les pieds du précepteur spirituel; celui-ci la bénit en disant : « Ma fille, que tes vœux soient accomplis ! »

27. Le roi répondit alors : « Ma fille Padmâvatî, qui fait ma joie, a atteint l'âge de se marier; mais il ne se trouve pas d'époux digne d'elle. — Cet époux digne de ta fille, ô roi ! je te l'amène (répliqua le djogui); c'est le roi de la citadelle de Tchitor, qui met en fuite les races ennemies; c'est le roi Ratan-Sén, de la race des Tchahouânas ; il n'a pas son égal

dans le monde; donne-le en mariage à Padmâvatî; agrée mes paroles; unis-les l'un à l'autre.»

28. Agréant donc les paroles du djogui, le roi maria sa fille avec Ratan-Sén; ce fut une belle alliance. Il lui donna une riche dot, des milliers de colliers de perles, des tuniques avec des vêtements de soie en grand nombre, et, de plus, des vases remplis d'or. Le djogui dit au roi : « Amène Padmâvatî en notre présence. Le roi Ratan-Sén pense à son peuple de Tchitor; laisse-le partir.»

29. Lui donnant (le brâhmane) Râghava pour l'accompagner, (le roi) prit congé de sa fille. La mère (de Padmâvatî) pleura; et, au soir, ses sœurs vinrent l'embrasser. Pour s'envoler (loin de là), le roi, Padmâvatî, le djogui et Râghava-Tchétana prirent place (sur un char divin), et ils dirigèrent leur vol vers la citadelle de Tchitor. Au soir retentirent les cinq cordes des instruments de musique. Il y eut une fête bruyante, et le roi Ratan-Sén amena Padmâvatî vers Tchitor-Garh.

30. Or, négligeant toutes ses autres femmes, le roi vit dans l'intimité avec Padmâvatî; la nuit, le jour, il demeure près d'elle, dans la joie, dans l'enivrement; il a fait vœu de ne pas boire une goutte d'eau hors de la vue de Padmâvatî; en proie à la plus grande fascination, il reste ainsi sous le charme de cet amour. Une nuit qu'il y avait du brouillard, l'envie lui vint d'aller à la chasse; et voilà Ratan-Sén qui monte à cheval, emmenant avec lui Râghava-Tchétana.

31. Et comme il se divertissait dans la forêt, il ressentit douloureusement la soif : « Sans voir Padmâvatî, j'ai fait vœu de ne pas boire ! »

32. Alors Râghava, après avoir réfléchi, confectionna une gracieuse poupée, qui devint, par la compassion de Çiva (l'ennemi du démon) Tripoura, la figure même de Padmâvatî [1]; lui ayant donné le costume et tout l'air de Padmâvatî, il marqua même un signe qu'elle avait sur la jambe. Le roi, à cette vue, entra en colère, croyant dans son esprit à une mauvaise action : « S'il n'a eu commerce avec elle, comment ce brâhmane sait-il que Padmâvatî porte un pareil signe... Mais comment mettre à mort un Deux-fois-né [2] ? » Il revint à la ville, emportant ce ressentiment en son esprit.

[1] Le texte hindi explique comment Râghava avait reçu de Çiva et de Pârvatî, son épouse, l'art de faire des images à la ressemblance des personnes qu'il voulait imiter.

Voici les deux versions de ce passage :

तब राघव चीत लीये सुरस फुतली [पुतली] संवारी ।
तीरपुर संकर की कीरपा रूप पदमावती नारी ।
भेष भाव भङ्ग कीये जंग पे तीला बनाया ।

Texte hindoui :

ग्रायेसी बात राजा को सुनके राघव ने चीत्र का पुतली बनाई। सो राघव कु महदेव पारवती का वर है। सो ग्रयेसा रूप होवे तो येसा बनावे। सो वर के बायेस से (باعث) जांग के उपर तल बनाया ग्रार पदमावती की पोसाक (پوشاك) बनाई।

[2] Il est dit dans Manou qu'un brâhmane, même coupable des plus grands crimes, ne peut pas être mis à mort. Le roi doit se contenter de le chasser de ses États. Il est fait allusion à cette même loi,

33. Or, de retour au palais, le roi chassa Râghava de ses États. Celui-ci, étant sorti du pays, revêtit le costume d'un ascète. Sur un bâton, chargé de deux paniers, il porte les vêtements de sa personne; à la main, il tient un vase plein d'eau. Faisant résonner un instrument à cordes, il disparut, car il possédait la puissance surnaturelle d'un djogui. Arrivé à Dehly, il s'arrêta auprès d'une source, dans la forêt. Le pâdichâh est Alâ-oud-dîn; tous les héros et les guerriers s'inclinent devant lui [1].

34. Un jour donc, tout en chassant, le pâdichâh vint de ce côté; à ce moment, Râghava, exerçant son art magique, jouait du luth. Les gazelles qui habitaient cette partie de la forêt s'approchaient de Râghava; or, comme en entendant ces sons harmonieux elles y prêtaient une oreille attentive, les gazelles ne se rencontraient point devant le pâdichâh. Celui-ci (arrivé sur les lieux) voit [2] ce qui se passe; il demeure rempli d'admiration, saute à bas de son cheval et se présente devant Râghava.

35. Il fut réjoui, le pâdichâh, en entendant les sons harmonieux du luth, et il dit à Râghava : « Je suis le pâdichâh de Dehly; viens en paix dans ma demeure. »

de Manou dans le Bhodjaprabandha, à propos du poëte brâhmane Kâlidâsa. (Voir le *Journal asiatique*, cahier du mois d'août 1854.)

[1] पातस्याहा ग्रालाउदीन (بادشاه علا الدين) के सीत्र सुर नर सोए ॥

[2] C'est-à-dire que le sultan, à force de chercher le gibier qui le fuyait, finit par trouver le djogui entouré de gazelles.

36. « Je suis un pénitent et toi un maître de maison, que dis-je, le roi de la terre. Entre toi et moi peut-il exister un lien? Pas plus qu'entre la lune et Râhou [1]. »

37. Le pâdichâh ayant insisté, Râghava le suivit dans sa demeure. Chaque jour il fait entendre des sons d'une suprême harmonie, et entre eux l'amitié devient extrême.

38. Un jour, quelqu'un apporta un lièvre vivant, et le pâdichâh, qui l'avait pris, le tenait sur sa poitrine; il passait la main sur l'animal au pelage si doux et si fin, le pâdichâh, et il se mit à dire : « Cite-moi quelque chose d'aussi doux, ô Râghava, habile djogui! » Alors, après avoir caressé le lièvre, celui-ci dit : « Ô roi! une chose douce et douée de mille autres qualités, c'est le corps charmant de la Padmanî. » Le pâdichâh, à ces mots, prêta l'oreille.

39. Alâ-oud-dîn, le maître du monde, fit cette question : « Tu connais en entier les livres sacrés qui font autorité; combien y a-t-il de natures de femmes? »

40. « Écoute, prince des hommes, dit Râghava, il y a quatre espèces de femmes : la Tchitranî, la Hastinî, la Sankhinî et la Padmanî, qui l'emporte sur toutes en beauté [2].

41. « La sueur de la Padmanî exhale le parfum du musc; sa bouche, celui du lotus; quand elle marche, l'abeille ne peut s'éloigner d'elle.

[1] Nom du dragon qui ronge la lune au moment d'une éclipse.
[2] Voir la note de la page 10.

42. « Elle exhale le parfum du lotus, la Padmanî; l'abeille la baise en bourdonnant et voltigeant autour d'elle. Son visage est comme la lune; elle est délicate en toute sa personne; son corps est parfumé comme le sandal. Son regard est attentif; son œil étincelle, noir et brun comme la nuit; son nez s'arrondit comme le bec du perroquet; devant elle rougirait Rambhâ (la courtisane du ciel d'Indra). Ses dents ont l'éclat de l'ivoire; ses lèvres sont roses comme un bouton de fleur qui s'épanouit; sa parole a la douceur de l'ambroisie; dans le boire et le manger, elle se montre délicate; elle est attentive à l'excès; et elle accomplit ses vœux [1].

43. Sa gorge est ferme, elle est espiègle et folâtre.....; son visage est riant; elle se plaît avec son époux...[2]; le dieu de l'amour trouverait un suprême bonheur à reposer près d'elle; elle connaît les trente modes musicaux de Radhâ [3], et sait l'art de les faire entendre; elle joue agréablement dans les eaux du bain; nuit et jour elle fera entendre les accents de

[1] हार [आहार] पान कोमल आधीक सरस सोंगार नीवरीत परन। ce que le texte hindoui commente ainsi : आसन के बीच खबरदार (خبردار) होती है। बावद (خاوند) की चोकरी में खबरदार होती है आर हात से खैरात (خیرات) भोहोत करती है ॥ « Elle fait de ses mains « beaucoup d'aumônes; » परन (altéré du sanskrit पुण्य; voir ce mot dans le Dictionnaire de M. Shakespear) serait le synonyme de خیرات « aumône. »

[2] J'affaiblis et je supprime quelques détails intraduisibles.

[3] L'amie de Krichna, laquelle excellait dans la connaissance de l'art musical. On la représente avec un luth à la main.

la musique.» Puis Râghava dit : « Écoute encore, ô sultan, comment est la Padmanî.

44. « La Padmanî est délicate comme la feuille de bétel; elle excelle dans l'accomplissement des œuvres qui lui sont propres; son bras est pareil à la tige du *mango;* sa démarche ressemble à celle du cygne; sa lèvre a la couleur du corail; la nuance de son corps est celle d'une tige de myrobalan; ses pieds sont deux lotus; les dieux se troubleraient à la voir jouer dans l'eau; ses hanches ressemblent au corsage de la colombe verte; sa couleur est celle de l'or; elle est, parmi toutes les femmes, la perle précieuse. Ô sultan Alâ-oud-dîn! écoute l'énumération des signes de la Padmanî.

45. « La Padmanî a l'éclat étincelant de l'éclair; son cou est de l'or pur, et elle exhale plus de parfum que toutes les autres femmes. Le dieu qui agite les cœurs deviendrait timide à la vue de (l'arc de) ses sourcils; elle porte un triple vêtement de mousseline rayée [1]; jamais elle ne dira de fausseté; son affection pour son époux est extrême, et elle n'aura une pareille tendresse pour aucun autre; elle est dévouée à son mari et affectueuse, parfaite en tous

[1] Il y a dans le texte : तीरी वलनन तोलेक, ce que la version hindie rend par ces mots : पट के उपर तीन साल (شال) पउते हे « Elle « revêt un triple châle sur sa tunique. » Pour trouver ce sens dans notre texte, il faut lire वउनन, hindoustani اوڑھن (l'r cérébral devenant volontiers un *l* en hindi comme en sanskrit), qui signifie « vê« tement de dessus, » du verbe اوڑھنا « couvrir; » et तोरिक, hindoustani ڈوریا کی « de mousseline rayée, » le *t* remplaçant le *ṭ* et même le *ḍ* cérébral dans les dialectes modernes.

points et agréable. Écoute maintenant, ô sultan, comment est le costume de la Padmanî.

46. « La Padmanî porte des vêtements et des ornements de couleur blanche, et la blancheur de sa peau lui donne une beauté suprême; des perles tremblent (à ses oreilles) et elle porte un collier de pierres précieuses fixé sur son cœur, et qui la rend plus belle; les ornements qu'elle revêt sont en petit nombre, car elle est elle-même un trésor d'ornements; quand elle est au bain, par son adresse à toute espèce de jeux, elle réveille l'amour; dévouée à son mari, charitable envers les pauvres, elle épuiserait la richesse de son époux. Voilà, ô sultan, dit Râghava, comment est la Padmanî.

47. « La Tchitranî a l'esprit mobile; elle est légère; c'est une femme essentiellement folâtre; son œil ressemble au lotus; sa gorge est ferme; ses cheveux, tressés en une seule natte, retombent comme de noirs serpents; elle boit sobrement; ses hanches sont minces; sa bouche prononce des paroles qui ont la douceur de l'ambroisie; ses jambes ont la rondeur de la tige du bananier; sa démarche est celle d'un éléphant en gaîté; elle aime le plaisir... et affectionne les parures. Écoute, ô sultan Alâ-oud-dîn! le poëte a dit quels sont les signes qui distinguent la Tchitranî.

48. « La Hastinî a une abondante chevelure qui brille et se déroule en longues boucles; son regard troublerait le dieu de l'amour et ferait rougir la bergeronnette; le corps de cette femme gracieuse res-

semble à une liane d'or; elle porte des pendants d'oreille garnis de pierreries, et se couvre de vêtements chargés de fleurs; sa voix est extrêmement douce au cœur; elle est adroite à ce qu'elle fait; son sein ressemble à deux vases d'or..... Écoute, ô sultan Alâ-oud-dîn! ce sont là les caractères qui marquent la Hastinî.

49. « Voici les caractères de la Sankhinî : ses cheveux sont nattés et roulés sur la tête; sa face, qui exprime la passion, est complétement difforme; son corps est celui d'un porc; on la dirait toujours en colère; toujours elle gronde, elle parle en grommelant, et n'a aucune qualité qui rachète ces défauts; son ventre et son sein exhalent l'odeur du poisson; elle est malpropre de sa personne.....; elle mange de tout, et dort comme une paresseuse; ses yeux sont pleins de chassie. Écoute, ô sultan Alâ-oud-dîn! ce sont là les caractères de la Sankhinî.

50. « La Padmanî a le parfum du lotus, la Tchitranî celui des fleurs, la Hastinî celui du vin, la Sankhinî l'odeur du poisson.

51. « La Padmanî aime le bétel, la Tchitranî aime la variété dans le plaisir [1], la Hastinî aime les dons, et la Sankhinî se plaît dans les querelles.

52. « La Padmanî a un beau visage et de belles paroles, la Tchitranî a un visage de lune, la Has-

[1] Le mot *tchitra* du texte signifie littéralement « peinture, » et, par suite, « variété. » La version hindouie commente ainsi ce passage : *Tchitranî tchitra râm sè khouch haï* « La Tchitranî est satisfaite « par le plaisir, les jeux variés. »

tinî une face de lotus, et le Sankhinî une figure d'oie.

53. « La Padmanî a la chevelure fine et soyeuse, la Tchitranî a la chevelure longue et flottante, les cheveux de la Hastinî sont hérissés, et ceux de la Sankhinî sont des soies de sanglier.

54. « La Padmanî a la voix harmonieuse, la voix de la Tchitranî ressemble à celle du *kokila*[1], la Hastinî a la voix de l'éléphant[2], la Sankhinî la voix rauque du corbeau.

55. « La Padmanî porte des ornements de couleur blanche, la Tchitranî des ornements de couleur rose, la Hastinî se surcharge follement de parures, et la Sankhinî adopte pour les siennes la couleur noire.

56. « Il se trouve une Padmanî sur des milliards de femmes, une Tchitranî sur des millions, une Hastinî sur mille, la Sankhinî se rencontre partout.

57. « La Padmanî dort une heure, la Tchitranî deux heures, la Hastinî trois heures, la Sankhinî sommeille la moitié du jour[3].

[1] Coucou noir.

[2] Ou mieux, en lisant *Hansyânî* « la voix comme le cri du cygne. »

[3] Ces huit strophes, qui résument les qualités et les défauts des quatre espèces de femme, sont des *ślokas* (सील्लोक, comme écrit le pauvre poëte de village Djatamal).

पद्मनी पद्मगंधा च पुस्प [पुष्प] गंधा च चीत्रनी
हास्तनी मेधगंधा च मङ्गगंधा च संखनी ॥

Ces distiques n'ont ni harmonie, ni élégance, bien que la mesure s'y trouve. Le poëte Tchand a aussi, mais très-rarement, employé

58. « C'est à l'homme Lièvre (*śas*) que correspond la femme Padmanî, à l'homme Cerf (*hiran*) s'unira de grand cœur la Tchitranî, qui recherche son affection; avec l'homme Taureau (*vrichabh*) se plaira la Hastinî; avec l'homme Cheval (*asv*) la Sankhinî sera heureuse de s'unir. Le Cerf, le Lièvre, le Taureau et le Cheval, voilà les quatre espèces d'hommes. Écoute, ô sultan Alâ-oud-dîn! ce sont là les quatre espèces d'hommes. »

59. Quand il eut entendu cette description des espèces de femmes, le pâdichâh emmena avec lui Râghava et dit : « J'ai deux mille femmes, viens les voir dans mon palais. »

60. Râghava répondit : « Écoute, ô roi des hommes! je n'irai point dans ton palais; au fond d'une fiole d'huile, je vais voir leur image et faire paraître l'intérieur du harem. »

61. Alors le pâdichâh donna à ses femmes l'ordre de revêtir leurs ornements, afin qu'elles se présentassent toutes à sa vue dans une cruche pleine d'huile. Elles parurent dans le vase d'huile, les femmes du

le *çloka;* je citerai celui-ci, qui se trouve au début du कनवज समय *Bataille de Kanoudje.*

गमनं च क्रियते राजन् सुरसामंतमेव च ।
प्रस्थान् काल प्रयाणेन राज मद्धि गतो तदी ॥

« Le roi se met en marche et même aussi les chefs des guerriers. La mort se mit en campagne alors aussi, dans cette marche, au milieu des Râdjpoutes. » Dans cette stance, le sanskrit se mêle au hindoui d'une manière fâcheuse, sans avantage pour la correction du style; mais l'idée (si je l'ai bien comprise) est belle et digne du prince des bardes hindous.

sérail, et Râghava, ayant regardé leurs corps, dit : « Tu as des femmes à la marche de cygne, aux yeux de gazelles, belles comme Rambhâ [1]; tu as des Hastinîs, des Tchitranîs, des Sankhinîs, ô Pâdichâh; parmi les femmes de ton harem, mais la plus belle de toutes les femmes, la Padmanî, est absente, ô Pâdichâh! »

62. Le châh dit à Râghava : « Vite, indique-moi où est la Padmanî; où elle est, fais-le moi savoir, et tout ce que tu demanderas te sera accordé. » — « La Padmanî est à Singhaladîp, sur un gouffre de la mer; mais, à la vue de la mer, ô sultan, il y en a qui perdent courage [2]. » A ces mots, il partit, le sultan, et il se mit à faire route sur la mer, et dit : « Où donc est la Padmanî? » Et Râghava répliqua : « Le pâdichâh est bien pressé! »

[1] Voir ci-dessus.

[2] पद्मनी सीगलद्दीप उद्धीक चार्वये मये ।
देष समुद्र सुलतान हीया कायेर् फेकये ।
येम सुन वी चटो सुलतान तब आये उद्धी उपर् पटो ।
पद्मनी काहा राघव कहे पातस्याहा आब् हाटपटो (هڑبڑو) ॥

La version hindie développe ainsi les deux premiers vers : पद्मणी सींगलद्दीप मे हे । सींगलद्दीप समुद्र के पार् हे वहां पद्मणी होती हे आर् बीच समुद्र बड पुटा हे « Il y a, au milieu, un grand trou, un grand gouffre dans la mer ; » उसको देषके लेउनेवाले जो कोई आदमी हे उसको छाती धुजती हे ॥ « En la voyant, tous les combattants sentent leur « cœur trembler et faiblir! » Ce passage présente quelques difficultés.

63. Alors le sultan met son monde sur pied; il monte à cheval et marche vers le Dekhan. Singhala n'échappera point à la poursuite du pâdichâh. L'armée des combattants se joignit au pâdichâh; il se réunit des guerriers braves dans le combat : (à savoir) neuf cent mille héros, des chevaux sans nombre, soixante troupes d'éléphants. Le soleil pâlit et se voila; les ténèbres de l'enfer se répandirent sur la terre. Par milliers les soldats s'arrêtèrent, en criant d'un ton de reproche : « Ce pâdichâh! contre qui marche-t-il ainsi. »

64. Ils firent entendre des cris de détresse, car, la fièvre de la peur s'étant emparée d'eux, dans le gouffre de la mer ils mouraient tous en criant : « Ah! ah! »

65. Le pâdichâh s'arrêta court à ces cris de détresse; les vaillants guerriers se repentaient et disaient : « Le gouffre des eaux engloutit ici tout le monde! »

66. Râghava, saisissant l'occasion, alla trouver le pâdichâh. « La Padmanî est chez un certain Ratan-Sén, de la race des Tchaouâhas! »

67. A ces mots, le sultan changea d'avis, et il marcha vers la citadelle de Tchitor; il fit retentir les tambours, le roi de Dehly, et les princes hindous commencèrent à avoir peur.

68. Ils tremblèrent tous, les râṇas; de tous côtés, l'armée s'avance en bon ordre; la poussière des sabots des chevaux obscurcit le soleil; chacun fuit en courant hors de sa ville.

69. Les chefs se mettent en campagne ; on marche le quatorzième jour lunaire ; l'armée du pâdichâh est impatiente d'avancer, la joie enflamme les cœurs et on ne fait pas de calculs astronomiques (pour en tirer des présages). Trois cent mille chevaux de main (sont en avant), couverts de caparaçons merveilleux ; ces chevaux sont arabes, turcs ou venus de l'Irak ; il y en a de couleur brune, il y en a qui sont bai-clair, noirs, rayés de blanc, et marqués de taches couleur de cuivre. Il y a encore une troupe de cent mille cavaliers dont les chevaux sont marqués de taches bleuâtres ou de couleur fauve. Ils marchent joyeux ; à les voir défiler, on dirait la danse nocturne avec les cinq modes musicaux qui expriment l'allégresse [1]. Les brides de satin sont rehaussées de pierreries ; la bouche de ces chevaux est embellie par une martingale dont la bande est de soie ainsi que les sangles de la selle ; il en retombe des cordons chargés d'ornements sonores et de grelots qui étincellent. Le tambour résonne ; à côté des aigrettes de turban faites de fils d'or, se montrent les riches caparaçons. Là où le châh est avec ses cinq cent mille hommes, là tout près est un palmier ; les feuilles en sont très-épaisses ; comme, au mois de *çrâvana*, Çrî Kâmadêva (le dieu de l'amour) observe les mondes des créatures, attentif sur son trône, ainsi se tenait, beau et satisfait, le roi des élephants, à l'armure de fer, qui

[1] आज रीती भले पंच कलयोन नाचत यातर् । Texte hindi : पंच कलान आयेसे रंग के घोडे जैसे कंचनी का नाच होता हे ॥ Toute cette strophe est fort difficile dans les deux textes.

avait placé autour de lui ses guerriers. En avant de l'armée marchent des chars, et des fantassins, et des combattants qu'on ne peut compter. Ils marchaient comme un torrent, et dans leurs mouvements ils s'agitaient avec la bruit des flots.

Les trompettes retentissent; les tentes se dressent à la distance de dix *kosses* autour du lieu que le sultan a choisi pour s'arrêter. Dans sa marche vers la citadelle de Tchitor il a campé.

Dans cette plaine où une masse de pavillons aux cinq couleurs se dressent en ordre à la nuit, le poëte dirait que le printemps est arrivé et qu'une bande de fleurs viennent d'éclore subitement.

70. Le sultan Alâ-oud-dîn mit le siége autour de la citadelle de Tchitor; Ratan-Sén ne s'en inquiéta point et le sultan ne faisait point tomber la forteresse.

71. Alors le sultan dit : « Parle, ô Râghava, que ferai-je? La forteresse de Tchitor est redoutable, et jamais je ne la prendrai de force. » « Ô sultan, répondit Râghava, écoute; il y a quelque chose à faire. Emploie la ruse (que je t'indiquerai), et par ce moyen le râṇa de Tchitor sera abattu. » Il expédia un envoyé, le sultan; l'envoyé arriva devant la porte du fort de Ratan-Sén; le gardien de la porte, sur un ordre du roi, ouvrit à l'envoyé et l'introduisit dans la forteresse.

72. L'envoyé dit au roi : « Écoute ce que je te dis de la part du sultan; car lorsque tu y auras appliqué ton esprit, remarque bien, tu en retireras de

la satisfaction. (Il a dit :) Je veux faire ma sœur de Padmanî, après t'avoir pris pour frère; je me retirerai aussitôt; que je voie Padmanî et toute cette localité. » Après avoir ainsi pris le roi au lacet, il lui fit baisser le nez[1], et ce roi Ratan-Sén répondit : « Que le sultan monte pour trois heures dans la forteresse. »

73. Agréant ces paroles, le sultan vint et tendit son piége; le râna l'accueillit avec de grands égards, il appela le sultan dans la forteresse; celui-ci (parut) avec un cortége de grands personnages et une vingtaine de guerriers imposants; il portait dans son cœur de perfides projets, le sultan qui arrivait en ce lieu! Le roi lui témoigna un grand respect; le sultan dit : « Vous êtes mon frère, montrez-moi Padmâvatî, afin que je retourne dans mon camp, et que toute inquiétude de la part des méchants s'éloigne de vous. »

74. « Ô roi, dit le sultan, j'avais un grand désir de te voir; tu m'as reçu avec de grands honneurs; fais-moi voir maintenant la Padmanî. »

75. Et le roi dit à Padmâvatî : « Le sultan a fait de toi sa propre sœur; montre sa propre sœur à ce héros qui est ton frère, afin qu'il te fasse de grands présents. »

76. (Padmâvatî) fit revêtir de ses propres ornements une servante d'une extrême beauté; dès que

[1] Image empruntée au taureau que l'on dompte en lui passant un anneau au nez :

गल कंठ लाये ये राये के नाक नीवणा करवा ॥

celle-ci montra son visage au pâdichâh, il tomba la face contre terre.

77. Alors Râghava dit : « Ô roi des hommes ! écoute ; ce n'est point là la Padmanî ; comment donc es-tu tombé ainsi ? elle est bien plus belle encore ! »

78. « (La Padmanî) a un palanquin plaqué de laque, et le bâton qui le supporte est aussi plaqué de laque ; les huit coussins sont de laque, et il porte trois marques faites avec de la laque (?). La couche, tout odorante et gracieuse à voir, est parfumée de safran, d'aloès et de musc. Sur cette couche repose la Padmanî, belle comme la déesse Dourgâ ; sache-le bien, ô sultan Alâ-oud-dîn ! la Padmâvatî exhale le parfum du lotus. »

79. Alors, prenant la main du roi, Alâ-oud-dîn lui dit : « Tu m'as montré une autre femme, et tu as usé de fraude à mon égard ! »

80. Et le roi se mit en colère ; il dit, en s'adressant à Padmâvatî : « Montre ta face, viens vite ; pourquoi avoir usé de fraude ? » Elle montra sa face, la Padmanî, étant retournée auprès du treillage découpé en losanges ; à sa vue, le sultan fut renversé, et il fut là longtemps, tout tremblant et abattu. S'étant remis, après quelques instants, le pâdichâh dit : « Je vais retourner sous ma tente ; comment ferai-je l'éloge de ce roi ? Ratan-Sén s'est montré bon frère ? »

81. Il parcourut toute la citadelle, le pâdichâh, et fut très-satisfait, (et comme il se retirait), le roi fit des largesses abondantes à tous les gens de sa suite.

82. Le râṇa Ratan-Sén, seigneur de la forteresse de Tchitor, et le pâdichâh, seigneur de Dehly, ressentirent une grande joie de se trouver réunis dans le palais (?).

83. Le sultan se retira donc; arrivé à la première porte, il offrit à Ratan-Sén, son frère, une grosse somme d'argent. Et le sultan marcha encore; à la seconde porte, il fit un autre présent. Il arriva enfin hors de la citadelle; à ce moment, le roi ressentit en son cœur un vif désir d'obtenir davantage; son cœur était en proie à la cupidité, par suite des dons qu'il avait reçus. Le sultan lui en offrit d'autres afin de le mieux tromper; le roi Ratan-Sén était de plus en plus avide; le pâdichâh (l'amena ainsi jusqu'à son camp et) le fit prisonnier.

84. A cette nouvelle, tous les gens de la citadelle demeurèrent dans la confusion : « Ô peuple! on a emmené le roi; le sultan a commis une trahison! »

85. Toujours (le sultan) fait frapper le roi qui ne peut plus supporter les coups de fouet; il lui dit : « Donne-moi la Padmanî, et tu obtiendras de sortir vivant d'ici! » L'ayant conduit au bas de la citadelle, il montre à tous leur souverain, et le suspend la tête en bas. Tous les sujets de Ratan-Sén s'affligent à ce spectacle. A force de recevoir des coups, le râṇa perd courage : « Oui, oui, je donnerai Padmanî! Envoyez un officier du palais, ne me frappez plus et je vous ferai amener la Padmanî! »

86. Le roi envoya un officier, en disant : « Don-

nez Padmânî, si vous désirez que je conserve la vie; ne tardez pas un instant. »

87. La reine Padmâvatî répliqua : « Ô roi Ratan-Sén ! ne donnez pas votre femme ! Abandonnez plutôt la vie qui vous est chère, mais ne donnez pas votre femme à un autre. Personne n'échappe à la mort (quand son heure est venue); résignez-vous, afin d'acquérir un nom glorieux dans le monde. Plutôt que de vous déshonorer, avec moi, perdez la vie. » Ainsi parla la reine [1].

88. Alors, prenant du bétel [2], Padmâvatî alla

[1] Cette strophe est de l'espèce appelée कुंटलीया; le mot qui la commence doit invariablement se retrouver à la fin.

कह रानी पद्मावती रतनसेन राजान नारी न दीजे ।
आपनी तनीये पीछ परन आर कु नारी न दीजे ।
काल न छुट कीये सीस दे जग जस लीजे ।
मत कलंक लगावे आप कु मो सत छुवे ज्ञान कह रानी ॥

[2] Voici le sens de l'expression *prendre le bétel*, पान ou वीडा लेना, ou bien वीडा डालना, *jeter le bétel*. Quand une personne est dans l'embarras, elle prend une feuille de bétel et va la jeter au milieu d'une assemblée. Celui qui relève ce bétel et le place sur sa tête déclare se charger de l'affaire à ses risques et périls. (Voir le Dictionnaire de Shakespear, au mot بيڑا.) Gôra était le frère de Padmâvatî, et Bâdal le neveu de celui-ci. Dans les *Annales du Radjasthan* du colonel Tod, il est dit : « Badul was but a stripling of twelve, « but the Radjpoots expect wonders from this early age (vol. Ier, p. 264) ». Notre texte qui, en effet, représente Bâdal comme un enfant, ne précise pas son âge. Faut-il admettre qu'il n'avait, en effet, que douze ans? Plus loin, on voit paraître sa femme; cette circonstance ne suffit pas cependant à réfuter l'expression de *stripling of twelve*. On sait que, dans l'Inde, les enfants des grands sont mariés ou, au moins, fiancés dès le bas âge.

trouver Bâdal : « Je n'ai personne qui prenne ma défense ; Bâdal est mon seul espoir ! »

89. Les grands ont tenu conseil : « Que l'on donne Padmâvatî au sultan et que l'on sauve Ratan-Sén ! Voilà ce qu'ont dit les *rāïs* du roi. »

90. Bâdal lui répondit : « Allez trouver Gôra ; je prends ce bétel et le pose sur ma tête ; ne vous chagrinez pas ainsi en votre cœur. »

91. « Toi qui es prince, ô Gôra ! tu es le plus grand dans l'armée ; toi qui es prince, ô Gôra ! sauve-moi donc ! toi qui es prince, ô Gôra ! » Ainsi parla la reine Padmâvatî : « Il n'y a point d'autre héros qui prenne ma défense et mon honneur repose sur toi. » Et la Padmanî s'écria : « Sauvez le roi Ratan-Sén ! »

92. « Ô frère, ayant mis mon espoir en toi, je suis venu près de Gôra, dans ma détresse. Le roi souffre de cruels tourments ; faites quelque chose pour lui, ô amis ! Les conseillers ont dit, après avoir délibéré : livrez la Padmanî et sauvez le roi, ne tardez pas un seul instant. Maintenant, je viens près de vous chercher un refuge ; si cela vous plaît, vous pouvez me sauver ! » Gôra, ayant relevé la feuille de bétel, répondit : « Va, ma sœur, et reste en paix dans ta demeure. »

93. (Gôra), l'oncle, alla dire à son neveu (Bâdal) : « L'armée du sultan Alâ-oûd-dîn est nombreuse et puissante ; comment la combattre ? »

94. Alors Bâdal dit : « Préparez cinq cents litières[1],

[1] Sept cents, selon le colonel Tod : « No less than seven hundred

et dans chacune faites placer des groupes de quatre soldats. Que toutes les armes y soient déposées, et que des chevaux tout équipés marchent en avant; puis, faites dire au sultan : « Je vous livre la Padmanî; que vos Turcs n'approchent pas! Puis, quand les fers du roi seront brisés, venons-en aux mains avec l'armée ennemie. Ne les laissons pas échapper à notre regard, et, le cimeterre au poing, faisons voler la tête du pâdichâh ! »

95. Bâdal dit : « Écoute, ô mon oncle! avec toi, je combattrai contre le pâdichâh! avec le sultan, j'engagerai la mêlée; j'exterminerai les brigands! D'autres guerriers se chargent de briser les fers du roi; quand il paraîtra à notre tête, moi, je ferai un effort suprême et j'acquerrai de la gloire dans le monde! Comme Râma, qui s'est fait un nom dans le monde, je tuerai le Râvana en un instant! Je renverserai les éléphants, je mettrai en pièces les chameaux, et ferai fuir honteusement le pâdichâh [1] ! »

96. Gôra et Bâdal se mirent à faire cette réflexion : « Contre le sultan, comment combattre? son armée est immense! »

97. Bâdal ayant appelé les grands au conseil, ils arrivèrent tous en courant. « Maintenant, faites vite ce qui a été convenu ; » ainsi parlèrent les raïs assemblés.

« covered litters. . . . . » (Vol. Ier, p. 263.) On verra, plus loin, qu'il en sortit trois mille Râdjpoutes.

[1] गेवर गोरायें तोट वषतर (persan أشتر, sansc. उष्ट्र) स्याहा चलाउ षीन्ह ॥ (چنهه جڑاون)

98 et 99. Et vite, on appela des ouvriers qui firent les litières, sur lesquelles on jeta des housses de velours amaranthe. A l'intérieur se tenaient assis des groupes de quatre soldats, deux de chaque côté ; ils ont là toutes leurs armes, et la troupe s'avance en bon ordre. Les ayant ainsi cachés, Bâdal monta à cheval pour accomplir son projet, et les princes firent venir un héraut d'armes qu'ils envoyèrent vers le sultan.

100. « Les princes vous livrent aujourd'hui Padmanî, ô sultan! » Celui-ci fit de grands présents à l'envoyé, tant il était satisfait.

101. Le pâdichâh lui fit de grands présents : « Écoute, ô envoyé! et prête attention. Va dire à Bâdal qu'il m'amène au plus vite la Padmanî. »

102. Dès que lui arriva l'ordre du sultan, Bâdal se trouva prêt : « Écoutez, ô Râdjpoutes! prêtez l'oreille; apprenez comment vous devez combattre.

103. « D'abord sortez des litières, puis réunissez-vous, et montez vite à cheval. Saisissant vos javelots, réunissez-vous, courez, attaquez les mécréants[1]. Quand le javelot sera brisé, alors tirez vos sabres; quand le sabre se brisera, combattez avec la massue; quand la massue se brisera, sautez à terre et frappez devant vous avec le poignard. » Bâdal s'écria : « Ô Râdjpoutes! réunissez-vous tous pour un effort suprême. »

104. Comme Bâdal se préparait ainsi à com-

[1] Les méchants, दुर्जन.

battre, alors arriva sa mère : « Ô Bâdal! toi qui n'es qu'un enfant, qu'oses-tu faire?

105. « Ô Bâdal ! ô enfant! tu es ma vie. Ô Bâdal! ô enfant! sur toi repose mon espoir. Ô Bâdal! ô enfant! sans toi, la vie n'est rien pour moi. Ô Bâdal! ô enfant! sans toi, tout m'est insipide; sans toi, rien ne plaît à mes yeux et mon cœur se brise. Quand les canons éclateront avec bruit, comment combattras-tu contre le cimeterre du pâdichah [1]? »

106. « Mère, pourquoi m'appelez-vous un enfant? Est-ce que je vous demande en pleurant du petit-lait? Quand j'abaisserai mon cimeterre sur la tête du pâdichâh, est-ce que je me mettrai à crier?

107. « Le lionceau qui sort du ventre de sa mère aperçoit à peine le corps de l'éléphant, qu'il court, lui saute au front; ainsi (ferai-je et) j'acquerrai un grand nom.

108. « Le lionceau qui aperçoit un homme, la nuit, ne recule pas. Le lion entraîne en un instant les plus grands animaux.

[1] Je ne puis m'empêcher de citer le texte de cette belle stance :

रे बादल बालक तुहो है जीवन मेरा ।
रे बादल बालक मुझे आस रहे तेरा ।
रे बादल बालक तुझे बीन सब जग सुना ।
रे बादल बालक तुझे बीन सब ही आलुना ।
तुझे बीन न मुझे नेन कुछ दूट वी मुझ हाती कटे ।
कुल मालगोल तरहा केम स्याहा समसीर लडे ॥

Le mot *mâl gôl* signifie, je pense, « mitraille » (balles en chapelet). *Mâla-bourdj* est traduit, dans les *Annales du Râdjasthân*, par « chapelet-bastion. »

109. « Je suis un enfant, en vérité, moi qui briserai le corps des éléphants! Un enfant, moi qui culbuterai hardiment les lignes des éléphants! Un enfant, en vérité, moi qui briserai les fers de notre maître! Un enfant, moi qui renverserai et tuerai des cavaliers à coups de javelot! moi qui, avec le cimeterre et l'épieu, arracherai les défenses aux éléphants du pâdichâh! Ô mère! vous ferai-je rougir lorsque, rompant les lignes ennemies, je les mettrai en fuite! »

110. « Ce que tu auras fait, ô mon fils! aucun autre ne le fera; ainsi (dit sa mère) en le bénissant, va, et que la victoire t'accompagne! »

111. Lorsque la mère de Bâdal fut rentrée dans sa demeure, elle lui envoya sa femme : « Voilà que je n'ai plus personne pour me protéger; va à ton tour, et fais-le rester. »

112. S'étant arrangée avec coquetterie, la jeune épouse alla trouver Bâdal : « Pourquoi interrompre nos douces joies? pourquoi aller combattre? Aujourd'hui tu ne veux plus rester dans mes bras, lorsque ta jeunesse est dans tout son éclat! Tu n'as jamais encore supporté la moindre écorchure; comment affronteras-tu cette effroyable mêlée? Quand les canons éclateront, quand retentiront les mousquets, quand les têtes rouleront en éclats de dessus les corps, écoute, ô Bâdal! lui dit sa femme, ne fuis pas du champ de bataille[1].

[1] C'est-à-dire : « Renonce à aller combattre ; ne t'expose pas à avoir « peur et à fuir lâchement. »

113. « Ô époux! une fois entré dans la mêlée, ne te montre pas poltron, ne me déshonore pas et toi aussi par la fuite; le monde ne parlerait pas bien de toi.

114. « La chair du poltron devient la proie des vautours et des chiens; il n'ose se montrer nulle part. (Dans l'autre monde), nous nous détournerons de lui et il ira en enfer. »

115. « Le mont Mérou serait ébranlé; le soleil se lèverait à l'ouest; le sel de roche, bouillonnant comme la canne à sucre, déborderait et couvrirait de sirop les montagnes; la terre tomberait en poussière; la mer abandonnerait son lit; les flèches d'Ardjouna manqueraient leur but; ce que le destin a écrit, serait effacé, répondit Bâdal. Ô femme! écoute : les paroles passent quelquefois; mais, sache-le bien, jamais je ne fuirai; Bâdal ne quittera jamais l'armée [1].

[1] मेरु चले धु चले भाण जो पछम ऊगे ।
सेंदव चन जोवले पगु जो गीर लग पुगे ।
धरणा गीर धवल उदधी मरजाद छांडे ।
अरजुन चुके बाण लीपत बीधाता मांडे ।
बादल कहे रे नार सुन बोल कबीरी टले ।
ना गुन पुट देऊं कबहीं बादल दल गे ना चले ॥

[1] La version hindie explique les trois premiers mots du troisième vers, धरणा गीर धवल, par आसमान धरती पे गीर परे « le ciel tomberait « sur la terre, » sens qu'on ne trouve pas dans le texte, à moins de traduire धवल par « firmament. » पुट देऊं doit donc être ici pour l'expression hindoustanie-persane : پشت دیوں « je fuirai, je tournerai le dos. »

116. « S'il périt dans le combat, très-bien; s'il survit, mieux encore. De cette manière, notre beau pays de Mewar obtiendra la joie [1]. »

117. Ayant réjoui sa femme (par ses belles paroles), Bâdal alla faire préparer des litières, sur lesquelles bourdonnaient de toutes parts les abeilles (attirées par le parfum qu'on y avait répandu [2]).

118. Les litières descendent de la forteresse, les gens du pâdichâh s'avancent en foule à leur rencontre; les chefs mogols, les princes et les grands viennnent en foule pour voir (la reine).

119. Gôra et Bâdal sont tous les deux à cheval; et, ayant abordé le pâdichâh, ils lui font aussitôt le sâlam.

[1] Ce distique est d'une extrême concision et d'une grande difficulté :

जो मुवा तो आत भाल जो परया (?) तो सार ।
वीहु परकारे डे संपो माद लघु मेवार ॥

Je lis परया (*paryá*), du verbe *parná* (pour *parṇá*), dans le sens de « rester, survivre? » संपो viendrait d'un verbe *sampanna*, formé du sanskrit संपद्? लघु est pris ici dans le sens de « beau, agréable. » Voici le texte beaucoup plus clair de la version hindie : ये पावंद (خاوند) को बात सुनकर आवरत (عورت) भइन पुरा (خوش) हुई आर सषी से कहने लगी। जो पावंद जीत कर घर आये तो बहुत आछा है जो काम आये तो मैं सती होंगी। सो आपने घर दोनो बात से बाजे (بازی) बचगा ॥ « Ayant entendu cette parole de son époux, la femme (de « Bâdal) dit à ses compagnes : S'il revient victorieux à la maison, « alors c'est très-bien; s'il est tué, alors je me brûle sur son corps. « Ainsi, des deux manières (par les deux choses) notre maison sera « prospère (glorieuse, exempte de déshonneur.) »

[2] Pour mieux faire croire à la présence de la Padmani.

120. « Nous amenons la Padmanî, ô sultan ! Tes émirs se sont précipités à sa rencontre. C'est une honte pour nous et pour toi ; ta sœur[1] en est tout affligée. »

121. Le sultan les fit écarter avec le bâton : « Qu'aucun soldat ne s'avance pour regarder ; que chacun se retire, sous peine d'être mis à mort et d'avoir sa tente pillée. »

122. La crainte les fit rétrograder. Gôra et Bâdal adressèrent au sultan cette requête : « Ordonnez que Ratan-Sén aille recevoir Padmâvatî. »

123. Bâdal pénètre là où se tient le roi, les fers aux pieds ; il incline son front jusque sur les pieds du prince ; le roi tremble de colère : « Vous êtes mes ennemis ; car vous vous conduisez envers moi comme des ennemis, vous qui venez ici avec mon épouse préférée. » Et Bâdal répondit en souriant : « Pardonnez, ô seigneur ! prenez patience ; sous l'apparence de Padmâvatî, il y a dans ces litières des héros qui viennent combattre. »

124. Il emmène le roi comme pour qu'il se joigne à Padmâvatî ; les autres sont arrêtés dans un même lieu. Au fond de la litière, où le roi pénètre, ils ont amené un forgeron.

125. Celui-ci a vite brisé les fers du roi, qui monte aussitôt à cheval. Les tambours retentissent, et, à ce signal, sortent tous les autres guerriers.

126. Les tambours de guerre battent la charge.

[1] On se rappelle que Padmanî est devenue la sœur du sultan par une sorte d'adoption.

(Les Râdjpoutes) s'avancent avec joie; ils chantent des airs guerriers, ceux qui ont le cœur héroïque; le cœur des poltrons tremble et se trouble.

127. De toutes parts résonnent les tambours de guerre de toutes formes; les longs tambours retentissent; (à leur bruit) se mêle le son des instruments guerriers[1].

128. « Trois mille Râdjpoutes attaquent avec vigueur et nous menacent; ils sont entrés, les fils des misérables, en répétant à grands cris: Râm! Râm[2]! ».

129. (A cette nouvelle) le tumulte se répand dans l'armée du pâdichâh : « Holà! quelle est cette attaque imprévue? A la place de la Padmanî, des Râdjpoutes se sont élancés au combat. »

130. Poussant des cris, ils arrivent, l'arme au poing; ils ont préparé leurs éléphants, les généraux du pâdichâh et celui-ci paraît au milieu d'eux.

131. Gôra et Bâdal, les deux héros, portent des guirlandes de fleurs à leurs fronts; la tête enduite de parfums, ils chargent les gens du pâdichâh.

[1] Il y a accumulation de mots exprimant les diverses sortes de tambours : नव्रल (طبل) l'*attabl* des Arabes; तुर, तबुर, रणतबुर « tambour de guerre; » ढोल « grand tambour, espèce de tymbale; » दमामा (persan, دمامه) « tambourin; » on y voit figurer aussi le hautbois ou clairon (?), सरनाउ, des clans râdjpoutes.

[2] कीरपन के सुत « les fils des misérables, » terme injurieux employé par les Mogols pour désigner ceux qui se nomment eux-mêmes *Râdj-pouts* « fils de rois. » Le cri de guerre des Râdjpoutes est *Râm* ou *Râma*, parce qu'ils prétendent appartenir à la même race que ce demi-dieu.

132. Dès que le tumulte s'apaise, Gôra et Bâdal arrivent au premier rang; ils se trouvent face à face avec le pâdichâh, et les voilà qui brandissent leurs cimeterres. — Leurs cimeterres s'abattent sur le cou (des Mogols) en causant (parmi ceux-ci) une terrible destruction. Ils ont déployé la vigueur de leurs bras, renversant armures sur armures. — Arrivé en personne au milieu de son armée, comme le dieu de la guerre (Kartikéya) s'élancerait et combattrait les rois de la terre, coupant (les têtes) comme des lotus dans un étang; (ainsi), là où passe le cimeterre de Gôra s'entassent les corps des guerriers robustes.

133. La première fois, il combat contre vingt-deux guerriers en décochant des flèches; les flèches qu'il lance ne manquent pas le but, car le Râdjpoute touche le but, sans le manquer. — Il combat; les éléphants qui se présentent sont renversés; il culbute les chevaux en s'élançant (à leur rencontre). Gôra frappe avec l'épieu de fer, qui fait éclater par le milieu le front des éléphants. Il a brisé les caparaçons de fer et les selles des chevaux, étant sorti pour la seconde fois; alerte en ses mouvements, il abandonne l'épieu pour saisir le sabre. — Ce sabre, fabriqué dans le Khorasan, est dur comme le diamant et de couleur bleue; Gôra fait tomber les héros et voler les têtes, d'un seul coup. — Il abandonne encore le sabre pour la massue, qu'il fait tournoyer; alors il écrase en foule les brigands de l'armée du pâdichâh. — Il la fait tourner en cer-

cle; les fantassins qui marchent en avant prennent la fuite, et les chefs ne peuvent affronter son voisinage. — Au milieu des chefs ennemis, il allait, comme Yama, le dieu de la mort à la grande bouche, saisissant les corps des hommes et les brisant de sa main. — Il a tué trois éléphants aux longues défenses; il a tué des généraux mogols; alors Gôra parut au front de l'armée. Le voilà qui combat sur son char; voilà le héros Gôra qui tombe frappé mortellement. — On cria (en pleurant) le nom de Gôra! Gôra! et alors Bâdal entra dans la mêlée.

134. Il entre, le fortuné héros, et il combat là où les plus braves combattent en rangs serrés; là où la bataille est le plus acharnée, là où on lutte corps à corps, il tourne, il tourne, et là où il passe et repasse, il brise quelques membres. Saisissant les éléphants, il les fait tomber à terre par leurs défenses et les tue en les écrasant. L'Océan fut frappé de stupeur à la vue de cette paire de héros combattant ainsi; le serpent Sesha, qui nageait, s'enflamma, contracta son corps et frappa l'eau avec bruit[1].

[1] Cette strophe est remarquable par son extrême difficulté d'abord, puis par son mouvement rapide et animé :

सुभां सुभट सो लडगी पडगी जाहा षडग भाटा ।
भंट जुडगी जाहा जुडगी जुडगी ताहा जोड घटा ।
घड मुडगी मुडगी जाहा मुडगी मुडग कोड आंगन मोडत ।
गहर गहर गज दंत भंत जे भु पे पतग हता उत ।
सगर मरावन सुपरी जुडे जवान आयेसी जोगल ।
जु सेसा पेर सलक सो घडक घड कया धवल ॥

135. Silencieux et attristé, il se mit en marche et arriva au milieu de son armée qui reculait, lui-même, le khân[1] des Kâfirs, monté sur un éléphant qu'on lui amenait. L'éléphant refusait d'avancer; par suite des coups qu'il avait reçus, il hésitait à marcher. L'enfant Bâdal avait à combattre contre d'autres chefs mogols; le roi parut (et Bâdal) ne reste pas à combattre le pâdichâh, car la nuit approchait; après l'avoir délivré de ses fers, Bâdal envoya (Ratan-Sén) dans son palais.

136. Il y eut un grand combat digne du Mâhâbhârata : les têtes des héros furent brisées; ceux-là moururent, dont la vie sur cette terre était près de finir. Les Râdjpoutes couchèrent sur la poussière bien des Turcs, et l'enfant qui portait (encore) le collier à cinq rangs de perles se fit un nom dans le monde[2]. Le dieu à la dent d'éléphant (Ganéça) s'inclina par respect pour lui, et les Apsarâs chantèrent des hymnes de joie. Victorieux, sur son char, Bâdal revint, et le roi Ratan-Sén alla le trouver sous sa tente.

137. Pour honorer Bâdal, l'Apsarâ[3] descendit avec des présents, portant sur sa tête des vases remplis de perles. Descendue près de lui, elle célébra sa gloire et le bénit : « Puisse-tu vivre un

[1] बाना बफौर.

[2] On a vu, plus haut, que la tradition ne donnait que douze ans d'âge à Bâdal.

[3] C'est Padmanî qu'il faut lire, ou qu'il faut entendre par ce mot, comme l'explique le texte hindi.

million d'années! Les plus fameux guerriers chantent ta gloire; je suis prête à me sacrifier pour ton nom, et mon époux est ton esclave[1]. Gôra est tombé! Bâdal est un héros terrible. Heureuse, heureuse sa mère parmi les mortels!»

138. Quelques femmes dirent à Bâdal: «Où est celui à qui appartient notre vie? Parle-nous, parle-nous de notre époux, car je suis plongée dans l'inquiétude!»

139. Avec un visage affectueux, Padmanî[2] demanda: «Ô Bâdal! écoute, ô mon époux! tu as tenu ta promesse, tu as triomphé en écrasant les guerriers!»

140. Sa tante (la veuve de Gôra) dit à Bâdal: «Gôra n'a point reparu; il sera mort en faisant fuir, à lui seul, les troupes ennemies; raconte-moi cela.»

141. «Il s'élançait furieux (répondit Bâdal); un éclat surhumain sortait (de son corps); il a tué en masse des hommes et des chevaux; il est tombé, Gôra, comme tomberait un éléphant!

142. «Gôra est mort en héros; ferme dans la mêlée, il n'a pas fui du combat; il y est mort, après avoir chassé devant lui les chefs mogols et dispersé les combattants.

143. «Il s'élançait furieux; un éclat surhumain

[1] कंत हामारो मोल लीये «Tu as acheté mon époux; il t'appartient; «tu as tous les droits sur lui.» Les deux textes ont la même expression मोल लीय.

[2] Le texte hindi met, avec plus de raison, ces paroles dans la bouche de la femme de Bâdal.

sortait (de son corps); il a tué en masse des hommes et des chevaux; il est tombé, Gôra, comme le lion de la Victoire!»

144. (La veuve répondit) : «Il est bien qu'il soit mort en héros victorieux; il n'y a pas de déshonneur, et son triomphe sera célébré dans le monde.»

145. La femme de Gôra alla sur le champ de bataille avec ses compagnes; la tête du héros ne se trouva pas et la voix d'un immortel se mit à dire :

146. «La tête de Gôra a été immédiatement enlevée par trois vautours; s'étant échappée de leur bec, elle tomba au milieu de la troupe des Dévas. S'étant échappée du milieu de la troupe des Dévas, elle alla tomber dans le Gange; et Civa, l'ayant retirée du Gange, la plaça dans le collier de têtes de mort (qu'il porte au cou).» Alors, appliquant son front à terre, sur les pieds de son époux, elle prépara le sacrifice de sa personne pour aller, joyeuse, rejoindre Gôra dans la demeure de Civa.

147. A ces mots, la femme de Gôra alluma le bûcher; tenant en main le turban de son époux, elle s'en alla avec joie dans la demeure de Civa, où ils furent réunis tous les deux.

148. Cette histoire de Gôra et de Bâdal a été terminée par la faveur du précepteur spirituel, et de Sarasvatî (la déesse de l'éloquence); aussi, je leur adresse mes salutations selon la loi.

149. L'an 1680 du *Samvat*[1], à la pleine lune du mois Phâlgouna, Djatmal a mis au jour cette

[1] L'an 1624 de J. C.

histoire pleine du sentiment héroïque et du charme de la poésie.

150. Il habitait dans la ville de *Mortchhaṭa*, là où le peuple demeure dans un inaltérable bonheur, là où règne une grande allégresse dans toutes les maisons et où le chagrin ne se montre nulle part,

151. Là règne le khân Ali, fils de Nazir-oud-dîn, chef de tous les Paṭans, et qui est comme la lune au milieu des constellations.

152. Le fils de Dharmsingh, qui se nomme Djaṭmal, est celui qui a écrit cette histoire dans le village de Sambar[1].

153. Si celui qui l'a entendue en a retiré quelque agrément, que le bonheur soit avec lui; Djaṭmal n'aurait point ces mérites, si Brâhma ne lui en avait accordé quelque peu[2].

II.

Le texte hindoui de Djaṭmal (dont nous avons donné la traduction et cité quelques exemples dans le précédent article) se distingue par une concision extrême et par une grande vigueur d'expressions. Le style en est rapide, simple et peu coloré. La tradition de la grande poésie indienne s'est perdue avec la pratique de la langue sanskrite. Plus de ces images

[1] Peut-être Samvar, dans le Mâlwa, à une petite distance d'Oudjaïn? ou bien Sambar, dans le Râdjasthan, province d'Adjmir?

[2] La version hindie se termine par cette courte sentence : जो कोई बांचे तीस कु देवा रचगा ॥ «Quiconque le lira, Dieu le sauvera!»

abondantes, plus de ces expressions redondantes et sonores, plus de ces pensées gracieuses et fines qui appartiennent aux poëtes des bonnes époques littéraires, Vyâsa, Vâlmiki, Kâlidâsa; Djaṭmal est un barde qui chante des vers rimés, sur tous les tons, employant tour à tour le *doha* ou distique, les *tchaô-païs* ou strophes de quatre vers, les *kabits*, les *soraṭs*, et même le *çloka* ou distique sanskrit. Comme un improvisateur qui se laisse entraîner au souffle de son inspiration, il passe d'un rhythme à l'autre, sans motif apparent et seulement pour obéir au mouvement de son récit. Son langage est pauvre, sa diction incorrecte; dans le dialecte dont il se sert, on reconnaît un patois informe qui n'a presque plus le sentiment de ses origines. Mais si Djaṭmal a oublié le sanskrit, on ne peut nier qu'il n'ait conservé un vif souvenir des grandes luttes que les Râdjpoutes soutinrent si vaillamment contre les hordes musulmanes. Il est Hindou par les croyances, par le sentiment patriotique; les conquérants sont pour lui des pervers, des méchants (*dourdjan*), des oppresseurs. Son poëme, il est vrai, se termine par un compliment à l'adresse du Mogol *Ali-khan, qui est comme la lune au milieu des étoiles;* mais cette vaine formule de politesse ne détruit point l'effet produit par la chaleur du récit.

L'écrivain *Malik-Mohammed-Djaïci*, dont je voudrais analyser le poëme, était placé dans des circonstances tout à fait différentes. Musulman par les croyances, il chante les exploits des Râdjpoutes avec

un enthousiasme beaucoup moins vif. Plus artiste que Djaṭmal dans la composition de son grand poëme, il a recours, comme celui-ci, à un patois lourd et grossier, qu'il écrit en caractères persans. Ce mode d'écriture ajoute encore à l'obscurité de son langage : de là aussi l'extrême difficulté que l'on éprouve à le comprendre et même à le lire. De plus, Malik-Mohammed, qui a adopté les *tchaôpaïs* (fidèle en cela au vieux rhythme hindoui), s'est complu à placer un titre en langue persane au commencement de chacune de ses strophes. Cette fantaisie de l'écrivain hindou ferait supposer que son travail est une imitation, sinon une traduction d'un poëme écrit en persan sur le même sujet, c'est-à-dire sur la prise de Tchitor par Alâ-oud-dîn [1].

Malik-Mohammed vivait près d'un siècle avant Djaṭmal, puisqu'il était contemporain du sultan Cherchâh, comme l'indique cette strophe (la treizième), placée immédiatement après les invocations au Dieu créateur, aux successeurs de Mohammet, etc.

[1] Le manuscrit de la Bibliothèque impériale dont je me sers pour ce travail porte sur la première page cette note, tracée il y a longtemps déjà : *Padmavat, histoire de Padmavat, reine de Tchitor, en vers hindoustans, traduit du sanscritam en langue indoustan, par Malek Mouhammad, natif de Djahen.* Je ne crois pas qu'il ait jamais été écrit, sur Padmanî, un poëme en *sanscritam*, puisqu'au temps d'Alâ-oud-dîn, on ne parlait plus et on n'écrivait plus cette langue; l'auteur de la note a voulu dire : *transcrit sur une copie écrite en caractères nâgarîs.* Il en existe, en effet, une très-belle copie, en caractères dévanâgâris, dans la bibliothèque de la Société asiatique de Calcutta. (Voir l'*Histoire de la littérature hindouie et hindoustanie* de M. Garcin de Tassy.)

« A Cher-châh, sultan de Delhy, qui est glorieux à beaucoup de titres.

« De Cher-châh, sultan de Delhy, je répandrai la renommée, qui rayonne dans les quatre régions (du monde). — Son éclat couvre l'intervalle compris entre le ciel et la terre; il est le soleil de tous les rois et la gloire de la terre. — Né de la race des héros, arbitre des héros, il est rempli de toutes les qualités d'un sage. — Après avoir courbé le front des héros, il est devenu le signe éclatant de cette partie du monde; les sept îles (qui forment le reste du globe) ont été forcées de reconnaître sa suprématie. — Près de lui les rois demeurent attentifs et prêts à obéir; (il les a soumis) comme avait fait Alexandre, né sous une heureuse étoile! — A sa main il porte l'anneau de Salomon....[1]. »

Voilà d'assez médiocre poésie, et nous sommes loin des idées indiennes, quoique les expressions employées par l'écrivain soient presque toutes tirées

[1] — شیر شاه دهلین سلطان که بانواع صفات موصوف بود —

شیر شاه دهلین سلطانون چارنهه کهنڈ پتی جس بهانون
ادهر چهاج چهاٹ اوباٹو سب راجنهه بهان دهرا للاٹو
جات سوراو کهانڈ سورا او بودهونت سبهه گن پورا
سور نوائ چنهه کهنڈ بهئی ساتنهه دیپ ونی سب نئی
تنهلك راج گهرك بر لینهان اسکندر ذوالقرن جو کینهان
هاتهه سلیمان کیر آنگوٹهی .....

du sanskrit. On a pu remarquer, dans les lignes citées en note, des formes de pluriel en न्, हन, न्ह, qui appartiennent au vieux dialecte hindoui du centre de l'Inde, particulièrement à celui que l'on désigne quelquefois sous le nom de *dialecte de Djaïpour*. Il est assez curieux d'entendre louer dans ce langage un prince musulman, l'un de ceux qui ont le plus contribué à la destruction de la société indienne. On n'adresse de pareils compliments qu'à un souverain dont on attend quelque récompense; donc Malik-Mohammed était contemporain de Cher-châh. Il le dit lui-même d'une façon plus explicite, quand il donne la date précise de la composition de son poëme (stance 24e): « C'est l'an neuf cent quarante-sept (de l'hégire) que le poëte a commencé ce récit[1]. » L'an 947 de l'hégire correspond à l'an 1540 de notre ère, époque à laquelle Cher-châh, après avoir chassé Humayoun, fils aîné de Baber, régnait à Delhy. Quant au poëme lui-même, Malik-Mohammed en donne l'analyse succincte dans trois vers concis : « La reine Padmanî, qui était de Singhaladîp, vint dans la citadelle de Tchitor, où régnait Ratan-Sén; — à Alâ-oud-dîn, sultan de Delhy, Rhâgava-Tchétana en fit l'éloge; — et quand il eut entendu (cet éloge), le châh alla assiéger la citadelle; il y eut des combats entre les Hindous et les *Turcs*[2]. »

[1] سن نوسی بسیتارس اهی کتهارانبهه بین کب کهی

[2] سنگهدیپ پدمنی رانی رتن سین چتوڑ کڑھ آنی

Puis il ajoute : « Du commencement jusqu'à la fin, ce récit historique a été écrit en langue vulgaire et en stances de huit vers. L'essence (des chants) du poëte Vyâsa, toute remplie des parfums des lotus, est loin et non près (de nous); elle n'est pas à notre portée, elle est loin! — Les épines qui environnent cette fleur trop éloignée se trouvant à ma portée, je les ai saisies et pressées, pour attirer à moi (la fleur), qui était trop éloignée. — Un tourbillon de vent qui soufflait de la forêt a fait disparaître le parfum du lotus, et la grenouille ne l'a plus trouvé : ce qui est bon se tient auprès de ceux qui sont bons[1]. » Ce qui veut dire en vile prose : « Il m'est interdit d'atteindre à la haute poésie de Vyâsa, laquelle ressemble au lotus odorant. Les épines de la fleur, voilà tout ce que j'ai pu saisir pour attirer à moi le calice parfumé; le tourbillon (ou l'abeille, le mot du texte a ces deux sens) en a enlevé le parfum, et moi, pauvre poëte à la voix rauque, au rude

علاوالدین دهلین سلطانون راگهوچیتن کینهه بکهانون
سنان شاه کڑه چهینکا آئی هند و ترکنهه بهئی لڑائی
آدانت جس کتها اهی لکهه بها کها چوپائی کهی
کب بیاس اس کنولا پوری دور نهه نیرین نیر نهه دوری
نیرین دور پهول سنگ کانٹا دور جو نیرین سو کر چانٹا
بهنور آئی بنکهنڈ سون لیی کنول کی باس
دادرُ باس نپاوئی بهلنهه سو اچهی پاس

patois, je n'ai gardé qu'une diction sans odeur; c'est auprès des gens bien doués qu'il faut chercher le vrai mérite. »

Le nom de Vyâsa, qui se trouve ici en opposition à la phrase précédente : « j'ai raconté en *langue vulgaire*, etc. » indique assez que Malik-Mohammed prend le narrateur du Mahâbhârata pour le type accompli des auteurs qui ont employé dans leurs vers la langue sanskrite. On n'en doit pas conclure qu'il y ait, dans ce passage, une allusion à un écrivain du nom de Vyâsa, auteur d'un poëme sur Padmanî rédigé dans le pur idiome des brâhmanes. Les *Annales du Râdjasthân* nous apprennent que le plus ancien récit du siége de Tchitor est celui du *Koman-ras*, Chronique de Mewar, écrite en dialecte de Djaïpour[1].

Après avoir rendu hommage au prince des poëtes de l'Inde, le musulman Malik-Mohammed entre en matière. D'abord il décrit Ceylan (*Singhaladîp*), qui l'emporte sur les sept autres îles dont se compose notre globe. C'est là que s'est incarnée la Padmanî; heureuse cette île! à elle seule elle peut lutter contre les sept autres, et toutes les autres ensemble ne peuvent lui être comparées. C'est là que règne le râdja Gandharvasén, qui a pour fille Padmâvatî[2]. Toute-

[1] Vol. I, p. 240 et 264. Les quelques mots de ce texte cités par le colonel Tod n'appartiennent point au sanskrit pur, mais à un *bhâkha* ou patois qui ressemble à celui qu'a employé Tchand.

[2] Le titre de la vingt-sixième strophe est ainsi conçu : راجا كندهرب سين ضابط ملك سنكهلديپ كه دخترش پدماوت بود

fois, cette mention de l'héroïne du poëme se trouve placée ici par anticipation. Malik-Mohammed se plaît à décrire Singhaladîp dans toutes ses merveilles, oubliant que l'intérêt de son récit devait se concentrer sur Tchitor : « Celui qui l'approche, cette île, croit s'approcher du ciel; — les troupes de nuages qui l'enveloppent s'étendent depuis les profondeurs du couchant jusqu'à la voûte céleste. — Les grands arbres se réunissent pour y former une ombre épaisse, comme si la nuit se répandait sur la terre. — Les brises qui s'y rassemblent répandent le bien-être, et elles emportent dans leur souffle la chaleur vaincue. »

Cette description assez gracieuse se prolonge un peu trop; elle n'occupe pas moins de vingt strophes. Le poëte, comme il le dit lui-même, passe en revue l'île de Singhaladîp et contemple le spectacle qu'elle offre à ses regards[1]. Le roi possède des éléphants, de riches jardins, une forteresse qui touche le ciel, etc.; enfin, il a dans son palais la reine Tchampâvati, la plus belle des nombreuses *padmanîs* qui peuplent son harem. La reine Tchampavâti sera la mère de cette Padmâvatî, si célèbre, qui causera par sa beauté la ruine de Tchitor. A la naissance de l'enfant, des pandits, appelés pour tirer son horoscope, lui prédisent un avenir heureux. A cinq ans, elle brille déjà par

[1] Le titre de la vingt-septième strophe est ainsi conçu : مراقبه کردن ملك محمد و رفتن در سنگهلدیپ و دیدن تماشاه

l'éclat de ses charmes; à douze, on l'entoure de compagnes choisies; et bientôt il sera question de lui trouver un époux. Je passe la description de ses jeux, et j'abrége l'épisode du perroquet, personnage obligé des contes persans, qui représente un peu le *deus ex machina*. Toutefois, ce perroquet était un brâhmane fort habile, du nom de *Hyrâman*[1] (et il ne faut pas s'en étonner, attendu que beaucoup de pandits sont des perroquets); il demeurait tout le jour près de Padmâvatî, lisant avec elle les *védas* et les *çâstras*. Le roi, ayant appris cette mystérieuse liaison, décrète la mort de l'oiseau. Padmâvatî le cache pour le soustraire aux griffes du chat; elle le dissuade d'aller habiter la forêt en solitaire, comme il en exprimait le désir, et lui offre de le garder près d'elle dans une cage. Mais le chat, qui guette sa proie, menace toujours la vie du perroquet. L'oiseau, épouvanté, prend son vol, et le voilà parti dans les *djungles*. Dix jours après, un chasseur attrape le perroquet, qu'il met dans la volière avec d'autres oiseaux.

Sur ces entrefaites, est venu au monde Ratan-Sén, fils de Tchitar-Sén. Les brâhmanes, en tirant son horoscope, ont prédit « qu'il serait un jour uni à celle que les abeilles entourent en volant; qu'il irait la trouver à Singhaladîp et l'amènerait heureusement à Tchitor; après avoir joui d'autant de bonheur que Bhodja, il fondera une ère comme Vi-

[1] سوايك پدماوت تهانون مها پنڈت هيرامن ناون

krama; après avoir bien examiné cette perle (*ratan*), voilà ce qu'ils écrivirent tous [1]. » Il advint aussi qu'un marchand partit de Tchitor pour aller à Singhaladîp, en compagnie d'autres trafiquants. Une troupe d'éléphants sauvages rencontra la caravane et la mit en désordre. Toutes les marchandises furent perdues. La troupe revenait donc à Tchitor les mains vides, quand, par hasard, le chasseur qui avait pris le perroquet savant s'offrit aux regards des marchands. Ceux-ci lui achetèrent son oiseau, qui était de couleur d'or, gracieux et intelligent, poëte comme Vyâsa et paṇḍit comme Sahadèva en personne. Ratan-Sén venait de succéder à son père; il entendit parler de l'oiseau, on le lui fit voir, et il l'acheta pour la somme de cent mille pièces de monnaie. Il est vrai que le perroquet a paru en sa présence; il a parlé de lui-même avec modestie, disant qu'il attendait qu'on le mît à l'épreuve, et qu'alors on pourrait juger de sa valeur. Mais, ô imprudence! l'oiseau bavard n'a point la sagesse du djogui, que Djaṭmal montre arrivant à Tchitor, et qui, le premier, fait résonner aux oreilles du roi le nom de la

جس مالت کنهه بهنوریسوکی تس وه لاك هوی بهرجوکی
سنگهدیپ جای وهی پاوا سده هوی چتوڑی آوا
بهوج بهوك جس مانی بکرم ساکا کیهه
پرکهه سو رتن پارکهنهه سبهه لکهن لکهه دیهه

Padmanî ; au contraire, il s'en va étourdiment vanter les charmes de la Padmanî devant Nâkamtî, épouse de Ratan-Sén. La princesse jalouse a résolu la mort du perroquet. Celui-ci s'échappe, et le roi Ratan-Sén court la forêt pour le retrouver. Après bien des fatigues, l'oiseau favori se montre aux yeux de son maître ; afin de se venger de Nâkamtî, il célèbre de nouveau la beauté de Padmanî avec tant de verve et d'enthousiasme, que Ratan-Sén s'éprend d'un vif amour pour cette perle des femmes.

D'après les conseils du perroquet, Ratan-Sén se déguisera en djogui ; il abandonnera son royaume et prendra la route de Singhaladîp, sous les traits d'un pénitent. La même circonstance est signalée dant le récit de Djaṭmal. En vain les astrologues veulent l'empêcher de partir ; en vain sa mère le supplie de ne pas s'exposer aux dangers d'un si lointain voyage. Les paroles de la reine Nâkamtî n'ont pas plus d'effet sur le cœur du roi ; il part, mais suivi de toute son armée et précédé de son perroquet Hyràman, qui lui montre le chemin. D'heureux présages se déclarent au départ de Ratan-Sén ; l'armée s'avance au milieu des forêts. Peu à peu cependant le chemin devient plus difficile à reconnaître. Les gens qui accompagnent le roi se disséminent dans les villages et restent en arrière. Ratan-Sén va poursuivre presque seul sa route à travers la forêt ténébreuse. Enfin, après bien des traverses, après les périls d'un long voyage par terre et les dangers de la mer, il arrive à Singhaladîp. C'est dans un *man-*

ḍapa[1] ou temple de Mahâdèva qu'il se cachera pour apercevoir la Padmanî; le perroquet lui a donné ce conseil, et il s'empresse de le suivre. L'oiseau, de son côté, va trouver la jeune fille; il lui annonce la venue du roi de Tchitor, préparant ainsi les voies au mariage que les astrologues ont annoncé.

La statue de Mahâdèva[2], que les deux amants ont mise dans la confidence, se montre d'abord au roi sous une apparence menaçante; mais Hanouman, le *héros de Lanka*[3], intervient en faveur de Ratan-Sén. Pârvatî, l'épouse de Mahâdèva, déclare que l'amour du roi de Tchitor pour Padmanî n'a rien de contraire à la justice. Mahâdèva, la divinité tutélaire de Singhaladîp, finit par prendre sous sa protection le jeune roi déguisé en djogui, et il préside à son entrée dans la forteresse de l'île. Le roi Gandharva-Sén se dispose à bien accueillir le djogui; mais il a à vaincre l'opposition des grands brâhmanes[4]; aux yeux de ceux-ci, le pénitent qui vient

[1] Ce mot est écrit *mandaf* dans les titres persans : قبول كردن راجا پند طوطی و رفتن بمندن

[2] Dans le texte, l'écrivain musulman dit : صورت مهادیو «la statue» de Mahâdèva; mais dans les titres des stances, il dit avec mépris : لعبت «la poupée».

هنومنت بیر لنکا.

[4] Dans le texte, ces brâhmanes sont appelés भट्ट, भाट بنهتن; dans le titre qui est en persan, ils sont désignés par l'expression رسولان «les prophètes». La dispersion de la caravane par les éléphants semblerait inspirée par le souvenir d'un fait analogue rapporté dans l'épisode de Nala. Le perroquet Hyrâman, portant à Padmâvatî les messages de Ratan-Sén, rappelle mieux encore les

d'entrer n'est qu'un imposteur. Ne vaudrait-il pas mieux convoquer tous les jeunes princes des pays voisins, et chasser cet aventurier? Pendant ce temps, le perroquet Hyrâman va porter à Padmâvatî les messages de Ratan-Sén. Cette princesse apprend qu'un jeune roi se cache sous les pauvres vêtements d'un djogui, et elle brûle pour lui d'un amour violent.

Mais le roi de Singhaladîp s'irrite contre le faux djogui et contre ceux de sa suite qui l'accompagnent sous le même déguisement. Pour saisir ces étrangers, il met sur pied une armée formidable; les djoguis sont faits prisonniers; Ratan-Sén souffre de grandes douleurs, et Padmâvatî, accablée de chagrin, conte ses peines à ses jeunes compagnes. Du fond de sa prison, le roi de Tchitor invoque Mahâdèva, la divinité tutélaire des djoguis. Mahâdèva apparaît au roi Gandharva-Sén, et lui dit : « Cet étranger est le fils d'un roi, et non un djogui; il doit s'unir un jour à Padmâvatî; (cet étranger) est le fils d'un roi du Djamboudîp : ce qui est écrit par le destin ne peut jamais être effacé [1]. » Après une assez longue résistance, Gandharva-Sén se résigne à donner sa fille en mariage au jeune roi Ratan-Sén.

cygnes (ou les oies) aux ailes d'or qui s'envolent vers Damayantî pour lui parler de ce même roi Nala.

[1] C'est sous la figure d'un brâhmane savant, d'un barde (بهات), que Civa se montre au roi. L'auteur musulman s'exprime ainsi dans la ligne de persan qui sert de titre à la strophe : « Mahâdèva adresse ses observations au roi Gandharb-Sén, sous les traits d'un *imposteur* بصورت باد فروش.

Le récit de la noce, la description des ornements de Padmâvatî, les discours de celle-ci à ses compagnes et les tendres colloques de Ratan-Sén avec sa jeune épouse, tiennent une grande place dans le récit de Malik-Mohammed. Nous voici arrivés à la moitié et plus de ce long poëme, et l'action commence à peine. Le roi de Tchitor n'est pas encore de retour dans ses États; il demeure si longtemps loin de son palais, que son autre épouse, Nâkamtî, s'inquiète et s'afflige d'une absence si prolongée. Elle a recours à un oiseau[1] pour porter un message à son époux, dont l'épervier lui a appris la retraite en jetant son cri rauque à travers l'espace. L'oiseau, qui paraît être quelque grand volatile, comme le *garouḍa* des Hindous et le *roc* des conteurs arabes, traverse l'espace à la façon d'un météore; il aborde à Singhaladîp et se pose, près de la mer, sur un arbre isolé. Ratan-Sén, qui chassait de ce côté, le rencontre par hasard. Il est résolu que le roi de Tchitor quittera l'île de Singhaladîp pour revenir dans ses états. Padmâvatî s'afflige à l'idée de quitter sa famille; elle semble prévoir que de nouveaux périls attendent le prince Ratan-Sén. Un Rakchasa (Ceylan est la demeure favorite de ces êtres malfaisants) l'arrête dans sa marche et lui enlève son épouse bien-aimée, comme Râvana avait enlevé Sita, l'épouse dévouée de Râma. Ratan-Sén descend au fond de la mer pour réclamer Padmâvatî, qui reparaît enfin ornée des précieux joyaux que lui a donnés la fille de l'Océan : c'est

[1] بهنگم विहङ्गमः.

ainsi que l'auteur musulman appelle la déesse *Lakchmî*, qui a pris sous sa protection la fille de Gandharva-Sén[1].

La discorde éclate bientôt entre les deux reines de Tchitor, Nâkamtî et Padmâvatî. Celle-ci, ayant appris que sa rivale allait se promener dans le parc, vint l'y trouver en compagnie de ses suivantes, et il s'établit entre elles un dialogue assez vif.

« A cette nouvelle, Padmanî ne put retenir sa colère; accompagnée de ses suivantes, elle alla dans ce jardin. — L'écharpe de soie sur les épaules et les cheveux nattés, elle va, la haine dans le cœur, avec de douces paroles sur les lèvres. — Elle entre dans le jardin toute brillante et rusée, la Padmâvatî; et, marchant avec la majesté du cygne, elle se mit à dire : — « Dans ce jardin heureux, ô reine! « tu viens apporter ton agitation et la couleur jaune « de ton visage. — Là où le *champaca* et le jasmin « (fleurissent) de compagnie, les gens méprisables ne « doivent point porter leurs pas. — Comme l'abeille « est éprise du lotus, de même c'est auprès du buis- « son épineux que se trouve le serpent..... »

Je m'arrête dans cette citation, à cause de la difficulté extrême d'un texte où, par suite de la négligence du copiste, chaque vers se prête à deux ou trois interprétations. Les deux reines se disputent

[1] Voir la strophe 432, qui a pour titre : Padmâvatî montre les joyaux que lui a donnés la fille de l'Océan. ظاهر کردن پدماوت جواهر که دختر دریا داده بود

longuement, et en employant le langage figuré des fleurs et des fruits qui plaît aux poëtes persans, mais difficile à comprendre pour nous. Les qualités et les défauts des végétaux nommés ici ne nous sont pas assez connus pour que nous puissions saisir toute la pensée de l'écrivain. Immédiatement après ce dialogue, paraît enfin le brâhmane Râghao-Tchétan, qui joue un si grand rôle dans le récit de Djaṭmal. Ce brâhmane a existé, sans nul doute; chassé de la cour du roi de Tchitor pour un motif quelconque, ce fut lui qui attira contre les princes de la race de Tchawana (ou Tchohan) les armées musulmanes. Quelle cause le fit sortir de Tchitor? Telle est la question qui se présente naturellement à ceux qui recherchent l'histoire à travers la légende.

Djaṭmal raconte (nous l'avons vu dans le précédent article) comment Ratan-Sén, jaloux de sa belle épouse, soupçonna, fort mal à propos, la vertu de Râghava. Celui-ci, injustement chassé du pays de Tchitor, ne pense point à se venger; le hasard seul lui fait rencontrer Alâ-oud-din; le hasard seul amène la conversation sur les femmes en général, puis sur la Padmanî en particulier. Enfin, si Râghava conduit les musulmans contre Tchitor, c'est seulement après qu'une expédition contre Ceylan, projetée par Alâ-oud-din, a tout à fait échoué. Le sultan veut absolument une Padmanî; et quel moyen de le faire renoncer à ce désir? Donc, à ce Râghava, brâhmane honnête et victime d'un injuste soupçon, on ne peut reprocher ni d'avoir trahi la confiance de Ratan-Sén,

ni d'avoir poussé l'ennemi contre Tchitor. Mais Djatmal, barde de son métier et Hindou de croyance, a suivi, en ce qui concerne Râghava, la légende brâhmanique plus que l'histoire; son récit devient fabuleux et merveilleux précisément là où celui de Malik-Mohammed cesse de l'être. Le Râghava du poëte musulman paraît beaucoup plus probable que celui du barde hindou. Nous connaissons la version du dernier de ces deux écrivains, voici celle du premier :

« Râghao-Tchétan était doué d'une haute raison; il vivait en ascète et demeurait en la société du roi. — Il connaissait en son esprit la nature de beaucoup de choses; poëte comme Vyâsa, docte comme Sahadèva, — il venait raconter des histoires devant le roi, sur tous les rhythmes employés par les poëtes de Ceylan. — En l'écoutant, tous les poëtes enrageaient de jalousie; ils l'écoutaient en silence réciter le Véda. — Comme il se tenait dans la voie des devoirs aux yeux de tous, son esprit avait acquis, par la méditation, la connaissance des choses divines. — Par son union avec Brahme, il avait obtenu le pouvoir surnaturel des djoguis, et il connaissait l'art de charmer par la magie. — La passion fit naître la haine dans son esprit, dès qu'il eut été blessé des cinq flèches (fleurs) du dieu de l'amour[1]. — Les secrets du Véda, il les pénétrait victorieusement par la vivacité de son intelligence.....

بیر سو رس ماری من کہا سوی سنگار پانچ پھل کہا

« Tout à coup advint le moment où la raison de Tchétan s'égara complétement. — Le jour de la nouvelle lune arriva [1], et le roi demanda : « Quand « sera le second jour lunaire? » — De la bouche de Râghao sortit cette réponse : « Aujourd'hui. » Les pandits dirent : « C'est demain, prenez-y bien garde. » — Le roi se mit à réfléchir de nouveau avec attention : « A qui me fier, aux pandits ou au sage Râ« ghao? » — Et les pandits répétèrent leur assertion avec plus d'assurance : « Est-ce qu'elles sont menson« gères les tables astronomiques du Véda? » — Râghao se mit à faire l'adoration et le sacrifice, voulant montrer ainsi que c'était bien réellement le second jour de la lune. — Là-dessus, le roi, en colère, (dit) : « Il a menti, il ne doit pas rester dans mes « États. »

« Râghao fait l'adoration et le sacrifice [2], pour montrer que ce soir-là était bien celui du second jour lunaire; s'étant mis en route, il partira le troisième

[1] Le mot que je traduis ainsi آسابیوس a bien le sens de « nouvelle lune. » Dans les *Annales du Râdjasthân*, ce nom s'applique *au jour sacré qui divise le mois*, c'est-à-dire au quatorzième. Au reste, peu importe cette différence, puisque la nuit de la nouvelle lune et la quinzième du mois sont également sacrées. Voir dans Manou (liv. III, st. 45, et liv. IV, st. 128) ce qui est dit des nuits permises et défendues. Râghava, en trompant le roi, l'exposait à commettre une faute contre le précepte qui dit : « Pendant la nuit de la nouvelle lune, la huitième, celle de la pleine lune et la quatorzième, que.... le maître de la maison demeure aussi chaste qu'un jeune brâhmane novice..... »

[2] Le mot que je traduis ainsi est écrit جاکہنی et چاکہنی; il faut lire sans doute جاگنا pour यज्ञ.

jour de la lune, il ira dans la forêt, puisqu'il s'est trompé !

« Les paṇḍits répétèrent : « Nous n'avons pas com-« mis d'erreur; c'est lui qui a péri dans un abîme de « honte. — Comment serait-ce ce soir le second jour « lunaire? et voilà qu'à l'instant il fait l'adoration qui « doit avoir lieu ce jour-là ! » — Les paṇḍits donnèrent au roi leurs bénédictions : « Maintenant, on a « éprouvé l'or et le reste [1] ! — Ce qui doit être de-« main, il s'imagine l'avoir vu aujourd'hui ! » — Râghao, qui avait voulu tromper sur le temps, se troubla au milieu de l'assemblée et eut la honte de se voir déjoué. — Voici ce que je ferai (pensa-t-il), afin de pouvoir dormir en paix sur la peau d'antilope et ne pas rester sans argent dans quelque village : — Si le second jour s'est montré à moi au moment de la nouvelle lune, c'est que le dragon Râhou [2] a pris un jour à cet astre !

« Le roi n'agréa point cette manière de compter, et il découvrit la fraude. — Sa prétendue science n'est que tromperie; et elles sont perdues pour lui les largesses du roi !

« Les paroles de Râghao, plaquées d'or, on les a mises à l'épreuve; on a vu qu'elles ne sont que du bronze. — Dans sa colère, le roi donna cet ordre : « Pourquoi le tuerais-je? » Et il le fit sortir de son royaume. — Alors, Râghao-Tchétan fut enragé dans son esprit contre les paṇḍits, qui s'en étaient

[1] Ce que valent son mérite et sa parole.

[2] Râhou est le dragon qui ronge la lune au moment des éclipses.

tenus au texte du Véda. — Il marcha tortueusement dans la voie de la vérité; il dit un mensonge, et sa parole n'eut plus de solidité. — Si la pierre précieuse a un défaut, pense-t-on le dissimuler en la recollant? Comment polir le diamant qui a une brisure? — Ce poëte semblait digne de confiance; il semblait être même Sarastî (la déesse de l'éloquence) en personne; — en écoutant sa poésie, les arbres, les oiseaux, les buissons, les mottes de terre et les fleurs semblaient émus!

« La poésie s'est entr'ouverte (comme l'huître); brisez-la, car la coquille a nourri la goutte d'eau qui forme la perle, et vous serez celui que les hommes attendent avec espoir, comme le plongeur (qui revient du) fond de la mer. »

Râghava était donc épris des charmes de la reine? Le récit de Malik-Mohammed le donne à entendre, et ce serait cet amour qui aurait troublé sa raison. Quand elle apprit que le savant paṇḍit, le poëte fameux, Râghao-Tchétan était exilé de la cour, Padmâvatî blâma la sévérité de son époux. Elle vint donc au balcon et s'y montra, ne pensant pas qu'il y eût la moindre indiscrétion à cette démarche; le poëte, de son côté, la contempla, comme la perdrix considère la lune, dont elle est éprise. Bientôt, Râghao se trouve mal à la vue de tant de beauté et les compagnes de Padmâvatî s'attendrissent sur son sort. Les voilà qui volent à son secours; elles s'empressent de le rappeler à la vie. A peine revenu à lui, le paṇḍit lève les yeux, en pleurant vers le balcon; accablé de dou-

leur et ne sachant plus que devenir, il va droit à Delhi trouver le sultan Alâ-oud-dîn, qui, « ainsi que le soleil réchauffe toujours le monde de ses rayons, gouverne toujours (la terre) en qualité de sultan[1]. »

Ainsi, ce n'est point par hasard, comme le donne à entendre Djaṭmal, c'est de propos délibéré que Râghao va trouver le sultan; il lui parle tout de suite de la Padmanî, et non à propos d'un lièvre qu'on aurait apporté à l'empereur de Delhy. Celui-ci veut à toute force posséder une Padmanî, dût-on la chercher à travers les sept îles et jusqu'au ciel. Râghao lui en fait un portrait si séduisant et si détaillé, qu'il croit la voir. C'est à Tchitor que se trouve la Padmanî; Râghao l'a fait connaître, et Alâ-oud-dîn envoie aussitôt une lettre à Ratan-Sén pour lui demander cette femme qu'il a ramenée de Ceylan.

« Ayant donné (à Sardja, l'envoyé) la lettre qu'il venait d'écrire, il la fit porter aussitôt vers le roi de Tchitor-Garh. — Sardja porta au roi la lettre qui lui était confiée, après avoir pris avec lui quelques palanquins (pour ramener la Padmanî) : cette femme Padmanî, qui vient de Singhal, je la veux, et tout de suite. »

Alâ-oud-dîn va vite en besogne, comme on le voit; l'habitude de commander l'a rendu exigeant. Dans son impatience d'obtenir la Padmanî, il a donné à Râghao dix éléphants, cent chevaux, cent mille *di-*

[1] جانو نت تپی جگت پر بهانون تانو نت راج کری سلطانون

Tânou est sans doute le corrélatif de *djânou*.

nars, etc.; il lui a promis de l'établir roi de Tchitor le jour même où il aura fait arriver entre ses mains l'épouse de Ratan-Sén [1]. Cependant, le héraut envoyé par le sultan expose son message devant le roi de Tchitor : celui-ci ne peut contenir son indignation. Aux discours menaçants du héraut, il répond avec hauteur; le premier avait dit :

« Ô roi ! ne t'emporte pas ainsi; écoute des paroles qui te seront précieuses. — Je suis venu ici pour te porter un message; c'est moi que le Pâdischâh a envoyé. — Si tu ne veux pas t'attirer des affaires sur les brâs, fais parvenir demain ta réponse. — Ne parle pas au Pâdischâh de la sorte, car il y aurait des agitations dans le monde. — Il lèverait des héros par cent mille, et allumerait un feu qui consumerait le ciel et les enfers. — Volant sur la cime de ta montagne, ils donneraient l'assaut à cette forteresse et la réduiraient en poudre d'un seul coup. — Le mont Mérou, s'écroulant, se perdrait dans la mer; ta citadelle serait rasée si tu persistais dans ton refus. — Pourquoi donc lever la tête contre le sultan? Reste en paix, de peur que Tchitor ne périsse et que la ruine des Râdjpoutes ne soit causée par Padmanî, qui n'est qu'une esclave. »

Ratan-Sén répliqua du ton emphatique d'un roi guerrier de la race des Râdjpoutes, cela est très-probable. Cependant Malik-Mohammed abuse de la simplicité du lecteur, quand il représente ce prince,

[1] هون جنهه ديوس پدمنی پاؤن توهه راگهو چتوڑ بيٹهاؤن

mêlant dans ses discours Alexandre le Grand et le singe Hanouman, Salomon et Vikramâditya. Alâ-oud-dîn, enflammé de colère, va marcher contre Tchitor; suit la decription de son armée : chevaux, éléphants s'avancent en ébranlant la terre. Le bruit du tambour retentit aux oreilles d'Indra, le mont Mérou en est remué, la mer s'agite. Bientôt arrive à Tchitor la nouvelle de la marche des armées ennemies : « Un courrier vint dire au roi : « Les Turcs s'avancent « pour attaquer, ils sont en vue! » — Quand le roi eut entendu cette nouvelle que lui apportait le courrier : « Tant que le nom de l'Inde subsistera, — « Tchitor sera le boulevard qui arrêtera la marche « des Turcs ennemis; — la mer n'a pas empêché « leur venue, mais moi, j'opposerai une digue à leur « passage. »

Autour de Ratan-Sén se pressent les Râdjpoutes des plus célèbres tribus, les Panouars, les Ghelotes, les Khatris, les Baghélas, les Tchahonas, les Tchandélas, etc. De son côté, l'armée du sultan continue d'avancer; elle est aux pieds de la citadelle de Tchitor. Les Râdjpoutes ont couru à la rencontre des Musulmans.

« Les éléphants attaquent les éléphants avec un bruit terrible, comme retentiraient des montagnes se ruant contre des montagnes. — Les trompes déchirent les trompes en morceaux; les défenses se brisent, les trompes sont arrachées. — ..... Ici, un éléphant enlève des cavaliers, les jette à bas avec sa trompe, et les foule aux pieds; — là, un cava-

lier, qui combat comme un lion, abat la trompe de son cimeterre, et la sépare du front (de l'animal).»

De grands combats se livrent autour de la citadelle de Tchitor, qui se défend avec énergie. Le sultan entreprend d'assiéger la place :

«Les Abyssins, les Grecs, les autres Francs, *tous ces vauriens, et ceux de leur espèce*, — qui ont des secrets inconnus des autres, et ne se trompent jamais dans ce qu'ils entreprennent[1], — lancent des boulets de huit pièces à la fois; la forteresse tremble comme si elle se brisait. — Ils font feu de toutes leurs pièces à la fois; le ciel retentit d'un bruit pareil à celui de la foudre et la terre fut ébranlée.»

Le roi Ratan-Sén s'occupe à réparer les brèches

[1] هبسی روم او جـــو فـرنگی بـد بـد گنی اور تنهہ سنگی
جنهہ کی گوت جانهہ اپرا نهین جنهہ تاکنهہ تنهہ چوکنهہ نانهین

Je sais bien que le mot abyssin s'écrit par un ح, حبشی; cependant je crois devoir interpréter, dans le même sens, le mot du texte cité ici, à cause des noms de peuples qui l'accompagnent. Cette mention des Francs a de quoi surprendre, et elle a étonné aussi le colonel Tod, qui l'a rencontrée à propos des victoires du roi de Kanodje : «There was the Ethiopic (Habshee) king, and the skilfull Frank «learned in all arts.....» Il ajoute la note suivante : «It is singular «that Chand likewise mention the Frank as being in the army of «Shahuddin, in the conquest of the sovereign Prithiradj. If this «be true, it must have been a desertory or fugitive band of Crusa«ders.» Ne s'agirait-il pas plutôt de quelques Grecs de Constantinople qui seraient entrés au service des princes musulmans? Quant à la mention des armes à feu, on doit en laisser la responsabilité à l'écrivain hindou.

que fait dans les remparts l'artillerie ennemie. Le siége se prolonge au delà de toute mesure, au grand ennui des soldats du sultan. C'est pourtant l'amour d'une femme qui a suscité cette lutte sanglante : *Amour, tu perdis Troie!....*

« L'amour trouble les cœurs à travers le monde, lui qui est armé de cinq flèches! — Le Pâdischâh tient la citadelle assiégée, mais le Râdja se distrait au milieu des fêtes[1]. »

Et les Musulmans (ترك), qui entendaient le bruit des instruments de musique, « se frappaient le front, heurtaient la terre de leurs pieds, regrettant l'entreprise et disant : « Quand donc la prendrons-nous, « pour que disparaisse de devant nos yeux cette cause « de douleur? » Depuis huit ans, le siége durait sans interruption. Le sultan, inquiet de ce qui se passe à Delhy, envoie de nouveau vers Ratan-Sén le *pehlvan* Sardja; cette fois, le héraut va porter au roi râdjpoute des propositions de paix. Ratan-Sén donnera au sultan cinq pierres précieuses en signe de sou-

[1] جگ سنگار من موهن باترنا جنهه پانچ
پاتساه گڑه چهینکین راجا بهولا نانچ

Le mot باترنا, que je traduis par « flèche », est le mot sanskrit वातरायण; peut-être faut-il lire پاترنا, qui aurait le même sens et serait le sanskrit पत्री? Il vaudrait mieux, peut-être, traduire la fin du second vers par : « Et le roi Ratan-Sén ne se trouble pas, ne s'émeut pas même de cette attaque » (auquel cas on considérerait *nântch* comme une forme poétique de *nân*, avec adjonction du *tch* pour la rime). J'ai été conduit à l'interpréter autrement, parce qu'il est question plus loin de fêtes et de danses.

mission, et comme gage de la suspension des hostilités. Les préliminaires de la paix furent l'occasion d'une entrevue entre les deux souverains; le Pâdischâh se rendit dans la citadelle de Tchitor, où de grandes fêtes se célébrèrent. Une fois entré dans la forteresse, Alâ-oud-dîn la parcourt dans tous les sens; il se promène dans les jardins charmants qui entourent le palais de la Padmanî, admirant les pièces d'eau et les riches parterres de fleurs. Ce qu'il a vu dans les murs de Tchitor a frappé son esprit; non-seulement, il a contemplé le lieu où habite la femme qu'il veut posséder à tout prix, mais celle-ci a paru de loin sur le seuil du palais.

« Arrivé au milieu de la cour, le sultan s'y arrête; là, sous l'auvent du palais, on lui a préparé une natte. — Tout à l'entour s'étendent des jardins pleins de fruits; au milieu de ces parterres, on lui a dressé un trône. — ..... Là est placé le trône du Pâdischâh; là il est assis; mais son cœur est où se tient la reine. — Le lotus s'embellit et s'épanouit à la vue du soleil; ainsi le cœur du soleil s'en va près de la lune. — L'amour qu'il nourrissait dans son cœur absorbait l'essence de ses yeux; comme la perdrix dont le cœur se tourne vers la lune, en attendant que paraisse la lumière qui ranime son regard.

« La reine parut sur le seuil du palais; elle passa sans daigner lever la tête; — assise au milieu de ses compagnes, comme pour éviter la chaleur du soleil, elle incline le front sans regarder devant

elle. — Elle joignit les mains devant le roi (qui lui dit) : « Aujourd'hui, le sultan est venu dans ma de-« meure ! — Les mimes et les danseurs sont prêts, « les instruments de musique résonnent; va prépa-« rer complétement la salle destinée à la fête [1]... »

Tandis que la danse absorbe tous les esprits, et pendant que le sultan rêve aux charmes de la Padmanî, arrivent Gora et Bâdal, les deux héros qui doivent jouer un si grand rôle aux derniers jours de la défense de Tchitor. Dans le récit de Djaṭmal, ces deux personnages, on s'en souvient, prennent sous leur protection la reine, que son époux, prisonnier et déchiré par les coups de fouet, veut livrer au Pâdischâh. Ils sont les premiers à organiser la résistance; sans eux, la reine de Tchitor serait honteusement abandonnée, et la race des Tchohans se couvrirait de déshonneur. Ici encore le poëte musulman se sépare de la tradition indienne. Il montre les deux princes s'avançant auprès de Ratan-Sén pour lui proposer de se défaire, par trahison, des Musulmans réunis dans la forteresse, et qui, disent-ils, s'y sont introduits pour la ruiner. Le roi de Tchitor repousse leurs propositions; il veut garder sa parole. Les fêtes continuent donc, et Alâ-oud-dîn, qui ne peut oublier la Padmanî, a recours à un stratagème pour apercevoir son visage.

« Troublé par l'illusion, le roi, tout joyeux, se mit à jouer une partie d'échecs avec le sultan. — Tant

[1] آن آگهار سبسی تنهه ساجا ..

que le roi sera parmi mes alliés (disait celui-ci), je n'oublierai pas ma parole et ne toucherai pas le glaive! — Le sultan se fit apporter un miroir bien clair : « Je la verrai (pensait-il), si elle paraît au bal-« con. » — Et les voilà qui jouent tous les deux, le sultan et le roi; le miroir du sultan est disposé de manière à refléter la figure de la Padmanî. — Tourmenté par l'amour, il fait avancer ses pions sans rien dire, regardant toujours de côté; — puis, il fait avancer le cavalier pour arrêter la reine. A ce moment, parut dans le miroir le visage d'une femme. — Le roi avait avancé la tour pour mettre en échec le sultan; en faisant marcher son roi, il tint en échec le Pâdischâh. — Les tours (les éléphants) se faisaient mutuellement obstacle; il y eut une lutte comme lorsque deux éléphants combattent de front; — le râdja vit son roi immobile en un coin, mais le Pâdischâh fut échec et mat. »

Ainsi, par l'effet de la distraction que lui cause la vue du visage de Padmâvatî, le sultan a perdu la partie. Les compagnes de la reine ont aperçu le Pâdischâh; elles ont averti celle-ci de la présence d'Alâ-oud-dîn, et voilà pourquoi, entraînée par la curiosité, elle a laissé voir son visage. Bien entendu que le sultan s'est trouvé mal à la vue de tant de charmes; — les poëtes orientaux ne font jamais grâce de ce détail; — et pourtant, dès qu'il a repris ses sens, le prince craint d'avoir été dupe d'une fraude ou d'une illusion. On a vu dans le récit de Djaṭmal que la Padmanî, en effet, a joué un tour au sultan,

à qui elle a montré une de ses femmes revêtue de ses propres habits; et ce trait nous semble parfaitement en rapport avec le caractère fier et prude de la Padmanî. Consulté par lui, Râghava déclare que le Pâdischâh a réellement vu la Padmanî, depuis si longtemps convoitée. C'est alors que le sultan de Dehly accomplit cet acte odieux de trahison que l'écrivain musulman admet et raconte, tout comme l'a fait le barde hindou, et sans l'excuser. Ratan-Sén, qui a reçu cordialement son rival et l'a traité en frère; Ratan-Sén, convié à visiter le Pâdischâh dans son camp, se voit tout à coup saisi et garrotté. Les ordres ont été donnés par Alâ-oud-dîn; les conseils perfides sont venus de Râghava. Djaṭmal représente Ratan-Sén prisonnier dans le camp ennemi et fustigé sous les yeux de ses sujets, au pied des murs de Tchitor; Malik-Mohammed fait emmener le roi captif à Dehly, ce qui rend beaucoup moins vraisemblables les scènes vives et terribles dont la citadelle deviendra le théâtre. Remarquons aussi qu'il n'est point fait allusion ici à la faiblesse ni à l'avarice du prince râdjpoute, se laissant attirer hors de sa forteresse pour recevoir des présents, marchant toujours, de porte en porte, et tendant la main comme un mendiant. Comment Djaṭmal a-t-il inventé ce détail (peu honorable pour son héros), s'il n'est pas vrai; et comment Malik-Mohammed l'a-t-il omis, s'il est réel?

Voilà donc Ratan-Sén entraîné vers Dehly comme un prisonnier de guerre. Par ordre du sultan, il est

livré à des Abyssins[1], qui le torturent; ses pieds et ses mains sont chargés de chaînes, des coups de fouet labourent sa chair. Pendant longtemps, l'époux de la Padmanî résiste aux plus cruelles souffrances; de son côté, l'épouse fidèle se désole, songeant aux maux que le roi endure pour elle.

« La coquille de ses yeux est remplie des perles de ses larmes; elle tremble et palpite dans tout son corps. — La Padmanî, qui tenait le premier rang parmi les autres femmes, privée de l'époux qu'elle aime, se consume par l'effet de la douleur[2]. — Le diamant terni ne brille pas plus que le sable, l'or a perdu tout son éclat. — « Me voilà plongée dans « un océan sans fin de douleurs; séparée de toi, ô « mon époux, comment en toucherai-je le bord ! — « Mon cœur se brise par le chagrin de l'absence.....

[1] Ce mot, écrit حبس dans le titre en persan, est reproduit dans le texte sous la forme que j'ai citée plus haut هبس. A ce propos, je ferai cette remarque : Si Malik Mohammed a traduit son poëme du persan, comment a-t-il fait, à deux reprises, cette faute d'orthographe? Et, d'un autre côté, un ouvrage aussi long, dont la composition est disposée avec beaucoup d'art, où la poésie d'invention tient une large place, peut-il être l'œuvre d'un poëte qui écrit dans un dialecte provincial, qui ne sera approuvé ni des musulmans, ni des Hindous érudits? Il vaut mieux admettre que les titres en langue persane sont de l'invention d'un copiste musulman, qui a transcrit en caractères persans le poëme de Malik-Mohammed écrit d'abord en caractères sanskrits.

[2] Par cette longue périphrase, j'essaye de rendre ce vers concis et difficile :

پدك پدارتهه پدصن ناری پی بن بهی کوڈی بریاری

Le mot کوڈی viendrait du sanskrit कुंड « brûler, se consumer. »

« — Je suis devenue comme le feu dans l'eau, de-
« puis notre séparation; je brûle comme la chaux qui
« se réduit en poudre! — Par quel effort te retrou-
« verai-je, ô mon époux! Aujourd'hui, je me consume
« dans le feu de l'absence.— En quel pays te cherche-
« rai-je? Où serai-je réunie à toi? — J'ai beau regar-
« der autour de moi, je ne te rencontre pas; mais tu
« habites dans mon cœur! »

« Kambhal-nir-raî, la divinité tutélaire, demeurait dans la salle des sacrifices. — Ayant donc appris que le roi avait été emmené prisonnier par l'ennemi, au moyen d'une surprise, elle voulut préparer la délivrance (de Padmanî). — Alors, elle descendit dans la salle des sacrifices lorsqu'y entrait le prêtre de la famille chargé de présenter les offrandes. — Celui qu'elle envoya était un vieux brâhmane du nom de Kamoudan; — l'ayant appelé, elle lui donna une feuille de bétel : « C'est sur toi que je compte pour
« accomplir ce que je désire. — Donc, ô Kamoudan!
« va trouver le Lotus, quand tu verras la lune briller
« dans le ciel. — Cette reine des Padmanîs, qui est
« à Tchitor, je veux la sauver; c'est pour cela que je
« viens. — Sa beauté est célèbre dans le monde; on
« la nomme Padmâvatî; — avec toutes les richesses
« de la citadelle, toi-même apporte-la-moi en un
« même lieu. »

« Kamoudan dit : « Celui que je vois, comment se-
« rait-ce un mortel? Oh non! c'est une divinité qui
« fascine. — La divinité devant laquelle on suspend
« des guirlandes, on agite les *tchawris* et l'on allume

« des lampes, qui ne sauverait-elle pas par le secours « de sa fascination ? » — .... Tout entier à son message, il alla porter les paroles qu'il est chargé de redire; — il alla, emportant en son souvenir la substance du message, et immobile par l'effet d'une puissance surnaturelle.

« L'envoyé s'en va accomplir son message; à son cou, il a suspendu un collier de grosses perles, à son bras, un bracelet, — et tenant un gâteau plein de riz cuit, il retourne faire l'offrande sous le costume d'envoyé. — Le gâteau à la main, portant le rameau (la branche de bétel) qui le rend inviolable, il s'en va vers Tchitor, accomplir son vœu. — .....

« Kamoudan arrive à Tchitor, récitant (en lui-même) le message qui le rend invisible. — Rendu dans la forteresse, il prend par le vestibule qui conduit chez les reines, et pénètre jusque dans l'appartement où se tient l'épouse fidèle. — Là, où brille Padmâvatî d'un éclat pareil à la lune, il va s'abattre pour répéter son message. — Les bras tendus, il court à sa rencontre, comme si elle n'était pas la fille aînée d'un roi. — « Je suis un brâhmane du « nom de Kamoudan; nous sommes tous les deux « du même lieu; — parlant au nom de ton père, je « te dirai une parole, car j'ai toujours eu une grande « affection pour Gandharva-Sên, — et toi, sa fille, je « veux t'emporter à Singhaladîp, pour t'y faire boire « le lait de ta première enfance, — je t'y placerai; je « suis venu tout exprès en compagnie de la divinité

« tutélaire Kambhal-nir; — ayant appris que tu étais « dans Tchitor, elle m'a dit : « Va lui parler un ins- « tant[1] ! »

Padmâvatî ne peut se résoudre à quitter le lieu où elle doit attendre et espérer le retour de son époux. En vain le brâhmane lui fait comprendre que tout doit périr autour d'elle; en vain, empruntant le langage des fleurs, il fait allusion à la plante privée d'eau, qui se dessèche et va mourir; en vain, il lui montre un trône sur lequel elle peut s'asseoir en paix, toute belle et toute parée. Pour la tenter encore, il lui montre la jeunesse qui passe, emportant avec les années l'affection de celui qu'elle aime.

« N'attends pas davantage; la vie deviendra pour toi sans charmes; autant dure la jeunesse, autant l'affection d'un amant! — L'homme est comme le lion; il chasse pour lui; à peine a-t-il dévoré une proie, qu'il en poursuit une seconde! — La jeunesse est comme l'eau qui, chaque jour, s'écoule; l'abeille se cache (quand le lotus a disparu), et le cygne se montre. — Tant qu'il y a une eau belle et fraîche dans l'étang, les oiseaux, qu'amène le premier mois des pluies, se tiennent sur ses bords. — Que les eaux se dessèchent, on n'en voit plus arriver aucun. »

Enfin, tandis que Padmâvatî, en proie à la plus

[1] Cette divinité est-elle la même que celle dont parle le colonel Tod sans la nommer, et qui apparut à l'époux de la Padmanî? Kambhal-nîr signifie-t-il la rivière Tchambal ou Chumbal, le plus important des fleuves du Madhyadéça, c'est-à-dire de l'Inde centrale, et qui fut si souvent teint du sang des guerriers râdjpoutes?

profonde douleur, se lamente de l'absence de son époux et gémit sur les souffrances qu'il endure, Gora et Bâdal viennent lui annoncer le projet formé par eux de délivrer Ratan-Sén, ou de périr en combattant; ils ont l'un et l'autre *relevé le bétel;* ils ont juré sur leur tête de se dévouer à la cause de leur roi et à celle de Padmâvatî. Survient la mère du jeune Bâdal, qui veut le dissuader d'entrer en lutte contre le Pâdischâh. Les paroles que lui prête Malik Mohammed sont à peu près celles que Djaṭmal lui fait prononcer. Sa fiancée essaye à son tour de le retenir par ses tendres paroles [1]; et il la console par la dignité de ses réponses. Le courage chevaleresque du jeune Râdjpoute, et la part glorieuse qu'il prit à la défense de Tchitor, sont donc un fait acquis à l'histoire, puisqu'on en trouve la mention et les détails fidèlement reproduits dans les deux versions.

On prépare les palanquins qui doivent emporter la Padmanî et sa suite. Le sultân permet au roi de sortir pour aller recevoir celle-ci, et le forgeron, caché dans la litière, brise les fers du prince. Aussitôt, Gora et Bâdal le font monter à cheval, pour qu'il puisse regagner la citadelle de Tchitor; puis ils reviennent eux-mêmes au combat. Après des luttes acharnées, la victoire se déclare pour les armées du sultan, bien supérieures en nombre. La plupart des

[1] Le texte persan dit عروس «fiancée», expression plus convenable que celle d'*épouse* employée par Djaṭmal, puisque Bâdal n'avait pas plus de douze ans, d'après les traditions indiennes.

guerriers râdjpoutes sont tombés, Gora s'élance dans la mêlée.

« A cette vue, Gora, qui combat contre tous, a compris que sa mort est proche. — Pareil au lion en colère, seul contre tous dans la mêlée, devant cent mille guerriers, il ne tourne pas la tête! — Il chasse devant lui les éléphants et les renverse, comme le lion qui déchire des gazelles. — Ceux qui lui résistent, dans sa fureur, Gora les fait tomber; avec leurs chevaux, il écrase les cavaliers. — A force de frapper et de tuer, il est devenu rouge comme le suc du *madjîṭh*, il s'est plongé au plus épais de la mêlée. — Luttant toujours avec la pointe de son épée, devenu semblable au bâton (qui sert à lancer les poudres rouges et le vermillon) aux fêtes du *holi*, il porte le feu au milieu du champ de bataille. — Les éléphants, les chevaux, il les arrête en les consumant; il les arrête dans leur élan et les consume comme la flamme. — Le sultân donne cet ordre: — « Bien vite, arrêtez-le! Voilà, devant « vous la perle des Râdjpoutes, qu'on la saisisse, et « la journée est à nous! »

L'armée musulmane entoure Gora, qui continue à combattre comme un lion. Sardja, ce même héros qui a porté à Tchitor les premières propositions de paix, s'avance pour défier Gora. La lutte se prolonge encore, mais enfin le Râdjpoute succombe, frappé à mort par le glaive de Sardja. Aussitôt le jeune Bâdal emmène le roi, qui va se réfugier dans sa citadelle. Grande fut la joie de Padmâvatî en revoyant

son époux! Elle revêt ses plus beaux ornements pour le recevoir; puis, après avoir célébré la gloire de Bâdal et de Gora, qui ont risqué et sacrifié leur vie pour la sauver, ainsi que Ratan-Sén, elle s'écrie :

« Ô mon bien-aimé! l'abeille reparaît enfin aujourd'hui, le lotus est exempt de la douleur qui oppressait sa pensée. — Le lac, en proie à la douleur, demeurait dans le trouble; car il se desséchait par l'effet de ton absence! — Il s'était envolé, le cygne, qui se jouait sur ses eaux..... Il est parti, abandonnant le lieu planté de lotus, et moi je ne puis supporter le chagrin cuisant qui me consume. Mon corps se mit donc alors à trembler; en proie aux peines de l'absence, je m'assis tristement comme la corneille..... Et, encore, raconterai-je ce qui m'advint de fâcheux, et l'heure cruelle qui me remplit de douleur? — La divinité protectrice m'envoya un messager sous les traits d'un brâhmane, et descendant vers moi, elle me dit : — Me voici, je suis ta compagne, je vais emporter l'abeille, après avoir cueilli la fleur qu'elle aime!..... »

La fleur qu'aime l'abeille, le lotus, c'est la Padmanî, que la divinité veut cueillir après avoir emporté loin de la terre l'abeille, qui est le roi Ratan-Sén. Celui-ci doit donc périr.

A ce récit, il devient furieux; le sommeil fuit de ses yeux, il ne prend plus de nourriture. Une seule pensée l'occupe : combattre les musulmans. Au matin, quand le soleil se lève, l'attaque commence. La rivière Kambhal (Chambhal?) était profonde au pied

de la citadelle, la route était difficile, et il supposait que l'ennemi ne marcherait pas de ce côté. Ce fut là que la mort conduisit le roi; il s'y trouva face à face avec la divinité tutélaire. Ils se rencontrèrent face à face; il y eut entre eux un horrible combat. Tandis que la divinité arrêtait ainsi le roi Ratan-Sén, l'ennemi arriva et chargea en masse. On ne peut effacer l'heure de sa mort!..... Le roi tomba au milieu des ennemis qu'il tuait de sa main.

Bâdal avait survécu au roi et à tous les princes de la famille. Ce fut à lui que fut confiée la défense de Tchitor. Le lendemain, « Padmâvatî, reine fidèle à son époux, s'en alla rejoindre celui qu'elle aimait. — Le soleil s'est caché, la nuit est venue; c'est le moment sacré où le soleil et la lune se rencontrent le jour de la nouvelle lune. — Elle fut délivrée par la mort de ce reste d'existence, quand elle connut que toutes les constellations de la nuit brillaient au ciel. — La ligne de vermillon qui se découvre sur son front est comme le feu qui s'allume au milieu des ténèbres du monde. — « Cette lumière du jour « je ne veux plus la voir; j'irai demain dans la voie « qui me rapprochera du soleil. — Solitaire comme « le héron, sans toi comment pourrai-je vivre, ô mon « bien-aimé!..... »

« Nâkamtî et Padmâvatî, reines toutes les deux, accomplirent le grand et solennel sacrifice de leurs personnes, comme je vais le dire. — Arrivées ensemble, elles montèrent sur la couche funèbre; elles s'y assirent à la vue de tout le peuple. —

Les Râdjpoutes et les Patans ont pris place tout à l'entour de la caverne; à l'intérieur, les femmes sont assises sur le bûcher. — Leurs têtes sont ornées et parfumées de santal et d'aloès, et elles s'écrient : « Ô roi! emmenez-nous! — Que les instruments retentissent, voici le fiancé qui s'avance; que « l'époux emmène avec lui les deux épouses rivales. « — Il y a eu une pareille musique au jour de la « noce, maintenant qu'il y en ait une nouvelle, « puisque voici une seconde cérémonie nuptiale. — « Puisque le bien-aimé est mort après tant de vic« toires, prenons place sur ce siége; une fois mortes, « nous serons en un instant assises près de lui. — « Aujourd'hui, c'est le jour du soleil et pour toujours, « aujourd'hui la lune se plonge dans la nuit; — Au« jourd'hui, c'est la fête d'une seconde existence, « aujourd'hui que le feu nous unisse! »

Après le sacrifice des femmes, le sultan entra dans la citadelle. Dès le lendemain, ayant appris ce qui s'était passé, il s'approcha du lieu où avait péri la Padmanî, avec sa compagne. Voici la dernière strophe, qui résume ces faits et en termine le récit par un trait vif et poétique :

« Le pâdischâh arrive après que Padmâvatî et Nâkamtî ont péri sur le bûcher, et il apprend les détails de cet événement.

« Lorsque les femmes suivirent cette voie (du sacrifice), le pâdischâh allait attaquer de plus près la citadelle. — Déjà avait eu lieu cet événement depuis lequel Râma et Sîtâ se sont effacés (du souvenir

des hommes). — En ayant appris toutes ces circonstances, le schâh arriva dès que parut le jour qui suivit cette nuit. — Il fit relever, en une seule masse, les cendres (des corps consumés), et, leur rendant honneur, il les mêla à la terre. — Mais tant que de nouvelles cendres ne recouvrent pas celles-là, la soif de vengéance ne périt point dans le cœur du pâdischâh. — Son armée entière s'avança en masse, et investit tous les fossés de la citadelle. — Le sang coula à flots, il y eut là une mêlée comme on n'en a jamais vu. Bâdal vint, lui aussi, sacrifier sa vie dans ce combat. — Ce qu'avaient été les femmes à la maison, les héros le furent dans le combat; — Le pâdischâh réduisit en poussière la citadelle, et Tchitor fut à l'islam[1]!»

Cette courte analyse suffira peut-être pour donner une idée du poëme de Malik-Mohammed. L'écrivain

[1] رسیدن بادشاه بعد از سوختن پدماوت وناگتی وشنیدن ماجرا او

وی پنتھ کون بھیں جب جائی پاتیشاہ گڑھ چھیکا ائی
تبلك سو اونسر ھوی بیٹا بھئی الوپ رام او سیتا
آی شاہ سب سنبان اکیھارا ھوی کی رات دیوس جو پارا
چہار اتھای لینھ یك مونتھی دینھ ادار پرتھمیں چھونتھی
جولھ اوپر چہار نھ پری تولھ یھ تشنان نھ مری
سکربن کنك اتھاو امانستی پل باندھا جنھ جنھ کڑھ کھانتی

musulman a fait une œuvre d'art, ajoutant, au gré de son imagination, mille détails merveilleux, et multipliant les personnages, auxquels il sait donner un rôle convenable. Toutes les parties de son poëme sont traitées avec un rare talent; mais il y manque cet enthousiasme patriotique dont le petit récit de Djaṭmal est si fortement empreint. L'idiome qu'a employé Malik-Mohammed, nous l'avons dit en commençant, serait beaucoup moins difficile à comprendre, s'il était écrit en caractères dévanagaris. Tel qu'il se montre dans la copie dont je me suis servi, ce texte présente des difficultés presque insurmontables. Le *k* et le *g* sont toujours confondus; le *dj* et le *tch* le sont très-souvent aussi; dans la plupart des mots tirés du persan, le copiste a omis de marquer les trois points du *ch*. Enfin, il y a des piéges cachés dans chaque hémistiche, et je n'ai pas la certitude d'avoir compris exactement les passages dont j'ai donné la traduction, quoique je puisse toujours expliquer les raisons qui m'ont conduit à adopter un sens plutôt qu'un autre. On peut dire, en thèse générale, qu'il y a dans ce dialecte, outre une

بها ڈهو وا اس جوجهه اسوجها بادل آی پتور هوی جوجها

جو قهر بهئی استرین پرکهی بهئی سنگرام

پاتشاه گڑه چورا بها چتوڑ اسلام

Il faut sans doute lire لهو, au lieu de ڈهو, à moins d'admettre la mutation du *d* cérébral en *l* dans le second mot de l'avant-dernier vers.

certaine quantité d'expressions provinciales qui n'ont pu être recueillies dans les dictionnaires, un bon nombre de mots empruntés au sanskrit, corrects ou défigurés, qui n'ont pas cours dans la langue hindie des auteurs les plus accrédités.

En terminant son poëme, Malik-Mohammed fait un retour sur le passé, et il s'écrie : «Où est ce roi Ratan-Sén? où est Alâ-oud-dîn, le sultân? ou est ce Râghao-Tchétan, qui lui fit l'éloge de la Padmanî? où est cette belle Padmanî? Il ne reste rien de tous ces personnages, excepté leur histoire. La réputation et la gloire sont ce qui survit; la fleur est morte, mais le parfum dure encore.» Le poëte a raison : la gloire est la seule chose qui survive en ce monde, et cette vérité, bien connue, il ne fait que la répéter après l'*Hitópadéça* et tant d'autres ouvrages écrits dans l'Inde. Toutefois, il reste de la Padmanî autre chose qu'un vain nom, je veux parler des ruines du palais habité par elle, ruines magnifiques, dont on voit un dessin dans le premier volume des Annales du Râdjasthân. Rien de plus poëtique, rien de plus gracieux et de plus monumental à la fois, que ces balcons, ces terrasses, ces dômes ornés de fines sculptures, qui se penchent d'une façon mélancolique sur les eaux transparentes d'un lac. La tradition ne se trompe-t-elle pas? Le crayon du dessinateur n'a-t-il point embelli ces débris d'une architecture puissante, ces restes d'une splendeur passée? On pourrait le craindre à première vue; cependant on y trouve, en y regardant de plus près, comme un reflet de la poésie sé-

vère de Djatmal, mêlée aux rêveries et aux fantastiques inspirations de Malik-Mohammed; la voûte solide, à l'arc sévère, auprès de la fine arabesque. La force et la grâce, la solidité et l'élégance y sont partout unies. Pourquoi donc n'admettrait-on pas que ces portiques ont vu passer, dans la pompe de la cérémonie nuptiale, l'épouse de Ratan-Sén, à son arrivée de Ceylan? Les Hindous le croient; dans leur esprit, si sensible au charme de la poésie, ces ruines sont bien celles du palais qu'habita la Padmanî, renommée par son incomparable beauté, plus célèbre encore par sa fidélité et son courage, qui brilla comme un météore dans la citadelle de Ratan-Sén; et attira tout à coup la foudre sur la race héroïque des Tchohans.

III.

LA PADMANÎ D'APRÈS LES LÉGENDES DJAÏNES.

L'analyse très-succincte que je viens de tracer du poëme de Malik-Mohammed pourra donner une idée de l'influence qu'ont exercée de très-bonne heure la poésie musulmane, et la poésie persane particulièrement, sur les écrivains de l'Inde. Fils des Mogôls ou Hindous convertis à l'islamisme, les poëtes de l'école nouvelle empruntèrent aux conquérants leur manière de sentir et de comprendre, leurs images, leurs comparaisons, jusqu'au mouvement de leurs pensées. Souvent, même, ils ne firent que traduire, dans un dialecte mêlé, des poëmes écrits en persan sur des

sujets indiens, et il en pourrait être ainsi de Malik-Mohammed. La longueur de son poëme, où l'imagination proprement dite tient tant de place; la mise en scène, parfaitement suivie dans tous ses détails; la grâce des peintures et des images, que la langue informe de l'époque a tant de mal à bien exprimer, tout indique la copie ou au moins l'imitation d'un ouvrage plus achevé, entreprise par un écrivain, habile sans doute, mais qui manie un instrument rebelle. Entre Djaṭmal, le barde hindou, et Malik-Mohammed, l'écrivain musulman, il n'y a de commun que le sujet; et ce sujet on peut le considérer sous le double point de vue de l'histoire et de la légende. En consultant l'histoire, nous voyons une reine, fort belle, du nom de Padmanî ou Padmâvatî, qui se brûle pour échapper au déshonneur; d'autre part, la légende nous montre quatre espèces de femmes [1] dont la plus gracieuse et la plus accomplie porte seule le nom de Padmanî. Le nom que la tradition prête à la reine de Tchitor aura conduit les poëtes à embellir encore son portrait et à la représenter comme le type le plus achevé des femmes passées et à venir. La Padmanî des légendes érotiques s'incarnant dans l'épouse de Ratan-Sén, celle-ci ne tarda pas à s'élever à la hauteur d'un être idéal, apparaissant de loin en loin sur la terre, à la façon des

[1] Ces quatre espèces de femmes n'ont été que trop exactement décrites dans la traduction du récit de Djaṭmal. J'aurais préféré épargner aux lecteurs du Journal asiatique ces détails peu convenables; si je ne les ai pas omis, c'est que je tenais à donner une traduction complète et exacte d'un texte curieux à nous égards.

météores qui brillent d'un éclat surnaturel et qui traînent à leur suite des calamités terribles.

La Padmanî, qui était d'abord une création poétique, a revêtu un corps au XIIe siècle et fourni le sujet de plusieurs écrits plus ou moins fabuleux. Entre la Padmanî, purement d'invention (celle qui se montre comme la première des quatre espèces de femmes), et la Padmanî, reine de Tchitor, j'en découvre une troisième dans les légendes des Djains. Celle-là, remarquable par sa beauté à l'égal des deux autres, a horreur des hommes; elle repousse leurs hommages, parce que, dans une existence antérieure, elle croit avoir été abandonnée de son époux au moment même où elle se sacrifiait pour ses enfants. On trouve cette légende racontée dans un poëme écrit en un sanscrit déjà altéré et qui porte ce titre : पद्मावतीचरित्र : *Histoire de Padmâvati*. La Bibliothèque impériale en possède un exemplaire accompagné d'une glose en dialecte mahratte.

Ce poëme a été composé l'an 1524 du samvat, c'est-à-dire vers 1468 de notre ère, environ soixante années avant celui de Malik-Mohammed, et plus d'un siècle et demi avant le récit de Djatmal. Voici comment la date du *Padmâvatîtcharitra* est écrite dans ce manuscrit :

युगे च जगमे च स्मरवाणचंद्रौ संवत् १५२४ वर्षे

« Dans l'année 1524 du *samvat* (représentée par)

Tchandra (signe du nombre 1), les flèches de l'amour (au nombre de cinq, exprimant ce même nombre 5), le couple (représentant le nombre 2) et l'âge, ou *yonga* (dont on compte quatre, et qui expriment le nombre 4). Cette manière d'indiquer une date par un *rébus* appartient évidemment à une époque de décadence. Le nom de l'auteur du poëme n'est pas très-clairement énoncé, comme on peut s'en convaincre en lisant la note ci-jointe [1]. La légende a été tirée d'un de ces livres djaïns qui traitent des *çîlas* ou vertus morales. En voici le début :

« Salut à Çrî-Pârçvâ ! Après avoir salué aujourd'hui le maître des Djinas, le chef suprême des troupes (de divinités nommées) Poundarikâs, je dirai cette histoire merveilleuse qui porte en elle l'ornement des vertus morales [2]. »

[1] Des dernières lignes du manuscrit, écrites en un langage fort obscur dans les deux textes, il résulte ceci : La légende de Padmâvatî a été tirée d'un livre intitulé *Çîla* ou *Çîlasamoudha* (Recueil, accumulation de *moralités*, tel est le sens de *Çîla* dans les ouvrages bouddhiques), composé antérieurement par un docteur (सूरि), nommé *Dharmaghôcha*. L'enseignement de celui-ci se transmit, avec le livre, à son disciple *Çri-Padma-Tchandra*, puis à *Mahi-Tchandra*, disciple de ce dernier. Enfin, un disciple du maître *Pathaka-radja-Ballabha* (ou *Athaka-râdja-Ballabha?*), nommé le pandit *Çrî-Naya-Vidjayana*, l'a mis au net, recopié, pour en retirer le fruit de pureté que procure aux lecteurs le *Padmâvatî-Tcharitra*.

[2] नत्वा जिनपतीनाथं पुंडरिकगणाधिपं ।
शीलालंकारसंयुक्तां साध्वीं तत्कथां ब्रुवे ॥

L'*î* long de *patîn* est sans doute amené par le besoin d'une longue au sixième pied. (Voir la légende de Pârçvânâtha, par le major De-

Maintenant, je vais analyser brièvement cette *merveilleuse histoire*, jusqu'au point où se développe la légende de la Padmanî.

Dans le pays de Kalinga (sur la côte de Coromandel) vivait un roi, fameux dans l'histoire, nommé Vîraséna : la reine s'appelait Ratnamâlâ, et leur fils Tchitraséna. Le ministre du roi, le sage Bouddhisâra, avait un fils, Ratnasâra, qui se lia d'une étroite amitié avec le jeune prince Tchitraséna. Les deux jeunes gens se mettent à voyager, après avoir obtenu le consentement du roi. Une nuit, comme ils dormaient au milieu de la forêt, un bruit se fait entendre. Le prince s'éveille; il reconnaît la voix des Kinnaras (musiciens célestes) qui causent et chantent dans le ciel. Sa curiosité étant excitée par le son de ces voix surnaturelles, il se décide à marcher hardiment de ce côté.

« Le fils du ministre lui dit, tout effrayé d'être dans cette forêt terrible : « Jeune prince! il n'est pas « convenable à ceux de votre rang d'aller par là! » — Et le prince répliqua en souriant : « Est-ce que « les Kchattrîyas peuvent avoir peur? »

Les voilà donc qui se lèvent; ils marchent et découvrent une charmante forêt où habitent les Djinas de l'âge présent, toute remplie de divinités et fréquentée par les Kinnaras. Ces êtres surnaturels chantent en chœur, et les déesses se livrent aux plaisirs de la danse. Le jeune prince salue le maître des Djinas;

lamaine, dans les *Transactions of the Royal asiatic Society of Great-Britain and Ireland*, vol. I, p. 428.)

tout à coup, il se trouve dans un *maṇḍapa* orné de belles peintures, et au milieu de ce temple se découvre une statue[1] si merveilleuse, dans sa beauté, qu'il tombe évanoui en l'apercevant. A peine revenu de son évanouissement, il demande à son ami, Ratnasâra : « Cette statue, par qui et à la ressemblance de qui a-t-elle été faite? Il faut que cette femme devienne mon épouse ou j'en mourrai! » Et son ami, tout attristé de sa peine, lui répondit : « Cela serait aussi difficile que d'aller cueillir une fleur dans le ciel! »

Cependant, les deux amis sont entrés dans le temple; ils y aperçoivent un grand solitaire, et le fils du roi Tchitraséna lui adresse encore cette question : « Cette statue, par qui et à la ressemblance de qui a-t-elle été faite? » — « Mon fils, écoute ce que je vais dire : dans la ville de Kantchanapoura[2] vivait un habile architecte[3], égal à Viçvakarma, qui a fabriqué les chars des dieux et les armes d'Indra. Sa femme se nommait Gounaçriyâ; il eut cinq fils, Dhanadéva, Dhanasâra, Gounadéva, Gounâkâra et enfin Sâgara. Quand ils furent bien instruits et qu'ils eurent atteint l'âge de se marier, ils prirent femme chacun de leur côté et se séparèrent. Le plus habile

[1] पुत्तल्या; c'est le mot dont se sert Djaṭmal en parlant de l'image fabriquée dans la forêt par Râghao-Tchétan.

[2] Koudjiveram, dans le Carnatic, district de Chinglepat, à quarante-cinq milles sud-ouest de Madras. Les Djaïns ont possédé et possèdent encore des temples dans ce pays. (Voir *Examination and analysis of the Mackensie manuscripts*, by rev. William Taylor.)

[3] सूत्रधरः.

et le plus pieux envers les Djinas était le plus jeune, Sâgara, qui épousa Satyavatî.

1. « Alors [1] (vivait) un roi, seigneur de Padmapoura, qui se nommait Padmaratha; de la reine Padmaçrî naquit une fille, qui est Padmâvatî;

2. « Douée de beaucoup de qualités, habile à l'égal de Sarasvatî; à mesure qu'elle arrivait à la jeunesse, elle ravissait le cœur de son père et de sa mère.

3. « Un jour le roi était allé auprès de sa fille; la jeune Padmâvatî lui parut avoir atteint l'âge de se marier, et elle était, en vérité, belle comme une femme céleste.

4. « La pensée de la marier naquit dans son esprit. « A qui donnerai-je ma fille? Il faut que (celui qui deviendra son époux) possède le plus excellent don; la noblesse, l'habileté et la jeunesse [2]. »

5. « Là-dessus, le roi Padmaratha s'émeut des belles qualités de sa fille; car les portraits des princes semblent à celle-ci indignes (de son affection).

6. « Quel sera celui dont la grâce pourra plaire à Padmâvatî, pareille à une urne parfaitement lisse, qui ne se laisse pas pénétrer, même par l'eau.

7. « De cette manière, on lui fait voir des centaines de milliers de portraits; mais la pensée de la jeune fille ne se manifeste pas; elle est née *ennemie de l'homme.*

8. « Ayant ainsi réfléchi, le roi est affligé par la

[1] Ici commence la traduction littérale du passage dont le texte est donné plus loin.

[2] Voir la note du texte.

douleur que lui cause sa fille. La reine, avec tout ce qui l'entoure, est tourmentée par l'aiguillon de la douleur.

9. « Alors Sâgara, habile artiste, à l'occasion de la fête en l'honneur du saint pontife Çânti, alla un jour dans la ville de Ratnapoura, avec sa femme et son ami.

10. « Le dieu de ses ancêtres est adoré par lui; tandis qu'il chante en l'honneur de celui-ci l'hymne de louanges, voici que la jeune princesse Padmâvatî s'avance au milieu d'un cercle de femmes.

11. « Elles portent des vêtements d'hommes, marchent en avant, avec leurs mains armées de glaives, et en criant : Arrière! arrière! elles font écarter les gens de la route.

12. « Tandis que le peuple épouvanté se meurt de crainte bien loin à la ronde, Sâgara aperçoit distinctement la jeune fille, et la regarde avec une grande curiosité.

13. « L'esprit troublé par la beauté de Padmâvatî, le *Soûtradhâra* fit cette réflexion : « Est-ce une Kinnarî, la fille d'un Nâga ou celle d'un Vidyadhâra?

14. « Créée aussi belle par le destin, comment est-elle affligée d'une telle imperfection? elle est née avec la haine de l'homme, elle qui possède d'ailleurs toutes les qualités!

15. « Comme un jour sans soleil, comme un palais sans lampe allumée, comme une famille sans enfant, ainsi sont les femmes sans époux.

16. « Pendant que Sâgara se tenait en ce lieu,

réfléchissant ainsi, après avoir salué Çânti, le pontife djaïn, la jeune fille s'en alla dans la maison de son père.

17. « Ayant achevé la cérémonie et salué le Djina, la foule se retirait après l'adoration. Sâgara, lui aussi, ayant accompli les pratiques religieuses, s'en alla dans sa demeure.

18. « Le mouni Kévali lui dit alors : « Par Sâgara a été faite cette poupée qui représente la ressemblance de Padmâvatî; une pareille beauté n'existe nulle part. »

19. « Et quand il entendit raconter l'histoire de la poupée, le fils du roi même aussi fut pris de faiblesse, et voilà qu'il tomba sur la terre.

20. « Rappelé à lui par le secours de l'eau fraîche qui lui fut jetée, Ratnasâra, tout affligé, demanda de nouveau au solitaire :

21. « Ô bienheureux! tu es mon ami, et c'est toi qui m'as montré cette poupée! En écoutant son histoire, voilà que tout à l'heure (celui-ci s'est) évanoui.

22. « Ce mystère explique-le-moi, ô grand Mouni! c'est par toi, ô maître! que le doute de mon cœur doit être éclairci. »

23. « Alors, avec une voix douce comme l'ambroisie, le grand mouni répliqua : « Écoute, ô mon fils! dans sa réalité, cette histoire toute pure.

24. « Dans ce pays de Bharata-Kchêtra, au milieu du pays de Dravira, auprès de la ville de Tchampâ [1], il existe une forêt, nommée la forêt Tchampâka,

[1] Ou Tchampâ-Mahîrî, la capitale du pays d'Anga, dont Karna,

25. « Embellie de *michelias*, d'*açôkas*, de *ratsleria*s, de girofliers, d'aloès, de djamroses, d'orangers, de manguiers et d'autres arbres.

26. « Dans cette forêt se trouve un bel étang, tout rempli d'une eau pure, agréable, vers lequel on descend par des marches, et orné d'une plantation (naturelle) de lotus.

27. « Les cygnes, les poules sultanes, les pies brâhmaniques, les hérons, les grues et les autres oiseaux aquatiques se jouent sur les bords de cet étang, où ils ont fixé leur séjour.

28. « Un jour donc arriva en ce lieu un homme riche; au milieu du jour, sur le bord de l'étang, l'homme riche fixa son camp.

29. « Après s'être baigné, après avoir, au moyen de l'eau non souillée, adoré l'image du Djina [1], l'heure du repas étant arrivée, que fait ce pieux personnage?

30. « Monté sur le bord élevé de l'étang, il examine au loin ce lieu de pèlerinage, puis il va vers le solitaire, qui, par l'effet de ses vertus, pratiquait un jeûne d'un mois.

31. « Joyeux et rempli de tendresse envers les créatures, l'étranger habitait là dans la méditation, et après avoir apporté une nourriture non souillée, cet homme pieux la donnait à autant (d'êtres recommandables).

32. « Sur un arbre (voisin) se tenaient un cygne et

frère aîné des Pâṇḍavas par sa mère, fut sacré roi. (Voir le *Mahâbhârata*.)

[1] Voir la note du texte.

sa femelle; il y avait (envers les créatures, de la part du sage) le don, l'affection sympathique et l'accomplissement d'un acte pieux; de trois manières il obtenait le fruit qui s'acquiert dans la méditation.

33. « Dans cette forêt se trouvait aussi un figuier très-vieux et tout verdoyant; au moment de pondre, la femelle du cygne s'y établit, après avoir disposé (un nid) fait de guirlandes entrelacées.

34. « Les œufs furent couvés avec soin; avec le temps, deux petits naquirent, et, animés d'une extrême tendresse envers eux, (les parents) les soignèrent nuit et jour.

35. « En conséquence d'une mauvaise action (commise par ces oiseaux) dans une existence antérieure, par suite du frottement des bambous les uns contre les autres, une flamme terrible, née de l'embrasement de la forêt, consume tout le bois.

36. « Le cygne, tourmenté par le feu qui le brûle, dit à sa femelle : « Je garderai les petits, moi, au« jourd'hui; toi, va chercher de l'eau (à l'étang). »

37. « La femelle répond : « Moi, je garderai les « enfants, pendant (que tu iras chercher de l'eau); « quand il s'agit de protéger sa progéniture, c'est la « mère qui est efficace, et ce n'est jamais le père. »

38. « Elle reste donc, la femelle, et le cygne part, le cœur troublé par l'affection; arrivé à l'étang, le voilà qui remplit d'eau son bec; tandis qu'il revenait,

39. « Tourmentée par le feu de la forêt, la femelle faisait cette réflexion dans son cœur : Oh! qu'il

est dénué d'affection, qu'il est lâche, ce cygne! après m'avoir abandonnée ici, il a fui quelque part.

40. « Les hommes, d'ailleurs, ne sont-ils pas tous sans cœur et sans pitié! Oh les pervers! leur visage criminel ne se montre pas même (dans les circonstances difficiles!).

41. « Retenue par le lien de l'affection qu'elle porte à sa progéniture, elle fut, en cette occurrence, consumée dans le feu de la forêt, et en récompense de la vertu et de la tendresse maternelle (dont elle avait fait preuve), elle obtint de renaître avec la nature humaine.

42. « Dans cette ville de Ratnapoura, où règne le roi Padmaratha, dans le sein de Padmaçrî, elle a pris naissance, elle est devenue Padmâvatî.

43. « Or, ayant pris de l'eau (dans son bec), le cygne arrive près du figuier, et voilà qu'il aperçoit la femelle morte, se tenant encore près de ses petits.

44. « Il est dur à supporter le chagrin (que j'éprouve de la mort) de ma bien-aimée, et bien plus encore, puisqu'il s'y joint (la perte) de mes enfants! Et, tourmenté par son extrême affection, il mourut le cœur brisé.

45. « Par le don et la bienveillance affectueuse, il avait amassé des actes méritoires dans cette précédente existence; et, en conséquence de ces actes pieux précédemment accomplis, il est devenu toi, ô fils de roi!

46. « Dans l'action qui procède de la fascination, l'âme se trouble, comme aussi dans la vue et l'audi-

tion; le cœur, entraîné par un mouvement qui lui vient d'une vie antérieure, obéit à ces impulsions. »

47. Il avait donc entendu, depuis le commencement, l'histoire des mérites acquis dans une existence antérieure; le souvenir de sa race (de son origine) s'éveilla en lui, rien qu'à l'audition des paroles du solitaire.

48. Comme une fumée, il voit toute son existence antérieure, et, tout joyeux, Tchitraséna dit à ce grand solitaire :

49. « Puisque j'ai entendu de ta bouche cette véridique histoire en son entier, dis-moi donc maintenant par quel moyen ma bien-aimée sera unie à moi? . .

50. Le solitaire dit : « Maintenant, elle est disposée à haïr les hommes; toujours portée à faire l'éloge des femmes et à blâmer les hommes. »

अथ पद्मपुरस्वामी राजा पद्मरथाभिधः ।
राज्ञीपद्मश्रिया तस्या सुता पद्मावती तथा (*sic*) ॥ १ ॥
अनेकगुणसम्पन्ना विदुषीव सरस्वती । (1)
क्रमेण यौवतं प्राप्ता जन्यजननिमनोहरा ॥ २ ॥

[1] Commentaire mahratte. गुणी स्त्रीना ते गुण तिणें करिनें भरी थे पंडीताई करीनें ज्ञाणीई स्वरस्वती ज्ञन थि॥ « Les qualités propres aux autres femmes, elle les possédait pleinement; elle était habile dans les connaissances littéraires, à l'égal de Sarasvatî (la déesse de l'éloquence). » Cette glose me donne lieu de croire que les mots du texte विदुषेव सरस्वती doivent être corrigés, comme je l'ai fait, विदुषीव सरस्वती; à moins que l'on ne se contente de विदुत् pour

राजान्येषुः सुतायातो दृष्टा पद्मावती सुता ।
वरयोग्यासक्तकृता साक्षाद् दृवाऽनोपमा ॥ ३ ॥
वरचिन्ता समुत्पन्ना कस्य दास्यामि मत्सुतां ।
कुलशीलवयोदेहं युज्यते वरलक्षणं ॥ ४ ॥ (1).
अथ पद्मस्थो राजा स्वसुतागुणरञ्जितः ।
चित्ररूपं कुमाराणामनार्य्यं दृश्यते (2) सुतां ॥ ५ ॥
कस्यापि रूपलावण्यं पद्मावत्यानुरोचते ।
यथा स्निग्धतरं कुम्भं न भिद्यते जलादपि ॥ ६ ॥
एवं सतसहस्राणां चित्ररूपं प्रदृश्यते । (3)
न विद्यते सुताचित्तं ज्ञाता पुरुषद्वेषणी ॥ ७ ॥

un féminin; et alors on traduirait : « Sarasvati serait savante avec cela, avec ce que sait et connaît Padmâvati. »

[1] Commentaire mahrathe. कुंमरी वरनें योग्य थइ किम्न राजानें परणावस्युं कन्या ते पुरुषनें देवी जे कुल भलो होय आचार भलो होय देहि नीरोगी होय एह वी लक्षणा ये वरमां होय तेंहनें कन्या देवो घटइं॥ « Voici que la jeune princesse est d'âge d'être mariée; à quel roi la marierai-je? La jeune princesse sera accordée à l'homme qui sera d'une bonne famille, d'une bonne conduite, sain dans son corps. Celui qui présentera ce signe par excellence, celui-là aura la jeune fille. »

[2] Sans doute pour दर्शयति « se montre, paraît »; le verbe दृश् « voir », gouvernant l'accusatif avec le sens neutre de *se montrer à quelqu'un.* सा देवी दर्शयामास पाण्डवं « La déesse se montra au Pândava. » (Voir *Radices ling. sanscr.* de M. Westergaard.).

[3] Il y a dans le manuscrit दृश्यते; ce serait le radical védique दृश्, ou दृस् « mordre » et aussi « voir ». L'orthographe, au reste, varie à chaque instant, d'un vers à l'autre.

[1]इति निश्चित्य स नाथः सुताया दुःखदुःखितः ।
राज्ञी परिजनं सर्वं दुःखशलेण शङ्किताः ॥ ८ ॥
सागरसुत्रधारोऽथ शान्तिनाथस्य यात्रया । (1)
सकलत्रः समित्रोऽपि गतो रत्नपुरेऽन्यदा ॥ ९ ॥
पूजितः स्वपितृस्वामी यावत् स्तौत्रं स्तवत्यसौ । (2)
तावत् पद्मावती कन्या स्त्रीवृन्देन समागता ॥ १० ॥
पुरुष्वेशधरा (3) नारी खड्गपाणैर्हि चाग्रतः ।
हक्कहक्कारवैस्तेऽपि लोकानात्रासयन्ति च ॥ ११ ॥
भयभीता जनाः सर्वे नष्टा यावद्र दिशोदिशं ।
सागरः सुकन्यामसौ पश्यति सकुतूहलं ॥ १२ ॥
रूपया मोहितचित्तः सुत्रधारोऽनुचिन्तयन् ।

[1] Commentaire, रत्नपुरें नगरें जात्रा करवानें अर्थ आवतो हुवो एकदा समयनें विषे. «Dans la ville de Ratnapourâ, dans le but de faire, d'accomplir la cérémonie, vint une fois.» Ce Çânti est le seizième des pontifes djaïns. सोलमां श्री सांति नाथ स्वामी.

[2] Voici la formule d'adoration employée par les Djaïns; je la reproduis avec ses fautes d'orthographe, telle que la donne en marge le manuscrit. अद्याभवत्सफलता नयनद्वयस्य नाथ त्वदीयचरणांबुजविक्षणेन अद्य तिलोकतिलकोत्तम भासिते मे संसारवारिकद्वीयं चलुकप्रमाणं॥ «Aujourd'hui, il y a eu pour mes deux yeux production de fruit, ô seigneur, par la vue du lotus de tes pieds; aujourd'hui, ô toi qui es le plus excellent emblème des trois mondes! brille pour moi le double (symbole) de la terre et de l'eau, contenu dans le creux de ma main.»

[3] Il faudrait lire पुरुषवेशधारिण्यः, et supprimer नारी.

किन्नरी नागकन्याका विद्याधरांथवा किमु ॥ १३ ॥
विधेऽप्येवंविधौ (1) सृष्टा कथं दोषेण दुःखिता ।
पुरुषद्वेषणी जाता गुणसर्वनिरर्थका ॥ १४ ॥
यथा दिनं विना सूर्यं विना दीपेन मन्दिरं ।
यथा कुलं विना पुत्रं तथा भर्त्रा विना स्त्रियः ॥ १५ ॥
एवं विचिन्त्यमानोऽपि सागरो यावतिष्ठति । (2)
नमस्कृत्य जिनं शान्तिं कन्या तातगृहं गता ॥ १६ ॥
यात्रां कृत्वा जिनं नत्वा सङ्घः पूजाद्रव्रजानपि ।
सागरः कृतकृत्योऽपि भूत्वा निजगृहं गतः ॥ १७ ॥
केवल्यूचेऽथ पुतल्या निर्मिता तेन सागरेण ।
पद्मावत्यनुरूपेण तद्रूपं नहि कुत्रचित् ॥ १९ ॥
पुतल्यायाश्च वृतान्तं श्रुत्वा राजसुतोऽपि च ।
तावन् मूर्च्छाकुलो भूत्वा सहसा पतितो भुवि ॥ १९ ॥
शीतोपचारतः प्राप्तश्चेतन्यं राजनन्दनः ।
खसारः सदुःखात्मा पुनरापृच्छते मुनिं ॥ २० ॥
भगवान् मम मित्रोऽसि पुतल्यानां च दर्शनः ।
मूर्च्छया पतितो पूर्वं वृत्तान्तश्रवणेऽधुना ॥ २२ ॥
एतद्धाश्चर्यमस्माकं कथयस्व महामुने ।

[1] Il faudrait écrire : विधेरेवंविधा.

[2] Cette faute se retrouve souvent; elle est faite à dessein, sans doute, pour conserver la brève requise au cinquième pied.

सन्देहं मम चित्तस्य स्फटन्यं त्वयाद्य प्रभो ॥ २२ ॥
ततोवाच मुनीन्द्रस्तु सुधामधुरया गिरा।
शृणु वत्स यथातथ्यं वृत्तान्तं शुद्धात्मनं ॥ २३ ॥
तथास्मिन् भरतक्षेत्रे देशे ऽविदूनां मध्ये।
नगरियाश्च चम्पायाः समीपे चम्पकं वनं ॥ २४ ॥
चम्पकाशोकपुन्नागलविङ्गागुरुजम्बुक-।
नारङ्गसल्लकाराद्विवनस्पतैरलङ्कृतं ॥ २५ ॥
तस्मिन् वने शरशुभो जलनिर्मलपूरितः।
रम्यो रचितसोपानः पद्मनीखण्डमण्डितः ॥ २६ ॥
हंसाश्च कलहंसाश्च चक्रवाकवकास् तथा।
सारसप्रमुखान्यैऽपि क्रीडन्ति तटसंस्थिताः ॥ २७ ॥
अन्यस्मिन् दिवसे तत्र सार्थः कोऽपि समागतः।
मध्यान्हे च सरस्तीरे कृतं सार्थिनिवेशनं ॥ २९ ॥
स्नात्वापांशुकनीरेण (1) जिनबिम्बार्चनं कृतं।

[1] Il y a dans le texte : स्नात्वाप्रासुकनीरेण. La correction que j'ai faite m'a été indiquée par la glose : हवेते सार्थ वाहनें ऊनें पाणीइं स्नान करीनें वीतराग जिन बिंबनी पूजा करो करीनई « Le marchand s'étant baigné là, dans cette eau, fit l'adoration de l'image du Djaïn (suprême), exempt de souillure. » Ici, l'idée de pureté est reportée sur le Djaïn, tandis que, dans le texte, elle est attribuée à l'eau, qui le représente. Toujours est-il qu'on peut lire : अपांशु « sans ordure », mot qui correspond à वीतराग « qui a la passion en allée. » Deux *ślokas* plus bas, le même mot se retrouve, avec le même sens et commenté par शुद्धा « pur. »

भोजनावसरे प्राप्ते शुद्धधीः स करोति किं ॥ २९ ॥
सरपालिं समारूह्य स तिर्थमवलोकयन् ।
समागात् पुण्ययोगेन मुनिं मासोपवासिनं ॥ ३० ॥
प्रमोदमाधुरो भूत्वा सार्थः सौवासनान्वितः (1)
प्रासुकानां (sic) समादाय द्वौ यावत्तु शुद्धधी ॥ ३१ ॥
वृक्षस्थौ हंसहंसिन्यौ कृतं दानानुमोदनं ।
शुभकर्मार्जितंत्रिधा वासनायामुपार्जितं ॥ ३२ ॥
तस्मिन् वने वटोऽप्येको गरिष्ठोऽप्यस्ति शाद्वलः ।
आसन्ना प्रसवाहंसी कृतान्तःसूत्रमालिका ॥ ३३ ॥
सेव्यमानोत्ततोऽण्डानी (2) क्रमात् संजातबालकौ ।
परमस्नेहसंपन्नौ पोषयन्ति अहर्निशं ॥ ३४ ॥
पूर्वकर्मविपाकेन वंशाद् वंशनिघर्षणात् ।
दावानलज्वलज्ज्वालः (3) करालो दहते वनं ॥ ३५ ॥

[1] Le mot सौवासना est la forme abstraite de सु-वासना; वासना a ici le sens de «méditer, étant assis sur ses talons», comme en chinois 坐 *tsó;* les Djaïns ont adopté à peu près les croyances et tout à fait la langue des Bouddhistes.

[2] Il faudrait lire : सेव्यमानि ततोऽण्डानि, ou mieux : सेव्यमाने ततोऽण्डे; mais il manquerait une syllabe.

[3] Il y a ici quelque embarras dans le texte. Au lieu de तल, il faut lire, sans doute, ज्वल; peut-être serait-il mieux de lire : दावानलज उल्लुकः «Un brandon produit par l'incendie de la forêt». Le commentaire dit simplement : दावानलतें अग्नि प्रगट थातो हवो «Le feu produit, manifesté par la conflagration de la forêt.»

तापानलाकुलो हंसो हंसनीं प्रति जल्पति ।
रक्षेऽहं बालकांश्चाद्य व्रज त्वं जलहेतवे (१) ॥ ३६ ॥
जल्पते हंसनी तावद् अहं रक्षामि बालकान्
अपत्यपालने माता शक्या ननु पिता क्वचित् ॥ ३७ ॥
स्थिता हंसी गतो हंसः स्नेहाकुलितमानसः ।
सरे गत्वा जलं यावद् भूत्वा चंचा प्रगच्छति ॥ ३८ ॥
दावानलकुला हंसी हृदियेवं व्यचिन्तयत् ।
निःस्नेहकातरो हंसो मुक्त्वा मां सु गतः क्वचित् ॥ ३९ ॥
ते ननु पुरुषाः सर्वे निर्दया निर्घृणापि हि ।
पापिष्ठा दुष्टमेतेषां मुखं तेषां न दृश्यते ॥ ४० ॥
अपत्यस्नेहबन्धाया दग्धा दावानले तदा ।
धर्मानुमोदने सा नु संप्राप मानुषभवं ॥ ४१ ॥
पुरे रत्नपुरे तत्र नाम्ना पद्मरथो नृपः ।
पद्मश्रीकुक्षौ संभूता जाता पद्मावती सुता ॥ ४२ ॥
जलमादाय हंसोऽथ गतो न्यग्रोधपादपे ।
तावद् हंसी मृता दृष्टा बालकोपरि संस्थिता ॥ ४३ ॥
दुःसहं च प्रियादुःखं किं पुनः सुतसंयुतं ।
अतिस्नेहाकुलो हंसो हृदयस्फुटितो मृतः ॥ ४४ ॥

[1] Sous-entendu dans l'étang ; commentaire : तुं जल लेवा सरोवर माहे जा॰.

दानानुमोदने पुण्यं संचितं भावपूर्वकं ।
तत् पूर्वपुण्यभावेन त्वं जातो राजनन्दन ॥ ४५ ॥
मोहितो मोहिनीकर्मे जीवो दृष्टे श्रुते ऽपि च ।
पूर्वाभ्यासानुसारेण मनश्चेष्टां प्रकुर्वते ॥ ४६ ॥
आमूलचलवृत्तान्तं श्रुतं पूर्वभवार्जितं ।
जातो जातिस्मृतिस् तस्य मुनिवचनमात्रतः ॥ ४७ ॥
करमालकवत् सर्वं पश्यते पश्चिमं भवं ।
प्रमोदितचित्तसेनस् तं वंदे मुनिपुंगवं ॥ ४९ ॥
सत्यं समस्तवृत्तान्तं भवता यद्वोचितं । (1)
परं केन प्रकारेण मिलिष्यति मम प्रिया ॥ ४९ ॥
मुनिर् उचे ऽधुना सा नु नरद्वेषा निवर्त्तते ।
स्त्रीणां स्तुतिपरा नित्यं पुंसनिन्द्यापरायणा ॥ ५० ॥

Dans les cinquante *çlokas* qui précèdent, j'ai donné la traduction exacte de la première partie de la légende, et j'ai tâché de rétablir le texte, qui est fautif

[1] श्रवोचितं semble être l'adjectif verbal उचितं, précédé de श्रव. D'autre part, comme il y a un accusatif, on aimerait mieux lire : श्रवोचस् तं; mais il y aurait une longue à la pénultième, au lieu d'une brève, et puis il y a भवता à l'instrumental, qui indique un passif. Quant à un neutre à la place d'un masculin, on en trouve de nombreux exemples dans ce même texte. Pour tout arranger, je proposerais de lire : भवता यद्वाचसि « puisque par toi j'ai *été dit* (*I was told*), j'ai entendu dire, raconter, » etc.

sur plus d'un point. Je voudrais faire connaître la suite de cette histoire gracieuse et fantastique, en l'analysant et en reproduisant quelques passages du manuscrit.

Le solitaire qui a révélé à Tchitraséna le mystère de sa précédente existence, lui indique les moyens de faire oublier à Padmâvatî la haine qu'elle porte aux hommes. Voilà le fils du roi qui se met en route pour la ville de Ratnapoura, accompagné de son ami Ratnasâra. Tout près d'une des portes de la capitale, où règne Padmaratha (le père de Padmâvatî), ils rencontrent une de ces forêts sombres par l'épaisseur des arbres et riantes par l'abondance des fleurs, dont les poëtes de l'Inde se plaisent à faire longuement la description. Là réside un Yakcha, du nom de Dhanandjaya; là aussi, le quatorzième jour lunaire de la quinzaine obscure, se réunissent les esprits de diverses espèces, les Râkchasas, les Kinnaras, et autres, qui viennent chaque mois, à pareil jour, célébrer une fête (une sorte de sabbat), et se livrer joyeusement aux plaisirs du chant, de la musique et de la danse [1]. Le Yakcha Dhanandjaya est le centre de cette ronde fantastique; autour de lui retentissent à l'envi les instruments à cordes. Éveillé par ce bruit, le jeune prince marche hardiment vers le Yakcha. Grande est la surprise des esprits nocturnes; ils se demandent quel est cet homme qui vient ainsi

[1] मासे मासे तु यात्रायां मिलित्वा यक्षमन्दिरे ।
गीतवाद्यां तथा नृत्यं हृष्टाः कुर्वन्ति ते तदा॥

troubler la fête. Le Yakcha déclare qu'il veut traiter, avec les égards dus à un hôte, cet homme arrivé par hasard au milieu d'eux. L'humilité et la piété du prince l'ont touché; il lui accorde un don, tout comme ferait Çiva, le puissant Mahadéva, à ses fervents adorateurs. Tout à coup la nuit fait place à l'aurore; Tchitraséna et son ami, comme s'ils se fussent éveillés d'un rêve, se retrouvent sur le chemin de la ville. Le tambour a retenti, et, par ordre du roi, le mariage de Padmâvatî est proclamé en ces termes:

« Celui qui pourra détruire (dans le cœur) de ma fille la haine qu'elle porte aux hommes, je lui donnerai ma richesse, la royauté et ma fille; telle est ma parole [1] ».

Transporté de joie à cette nouvelle, Tchitraséna va chez un peintre, qu'il charge de représenter, sur une étoffe préparée, un sujet convenu; puis, prenant à la main cette peinture, il s'en va déguisé par les rues, disant ici et là d'une voix harmonieuse : « Qui veut voir mes peintures! » Et les gens de la ville demeuraient surpris. Bientôt le bruit se répand qu'il y a dans la capitale de rares peintures; poussée par la curiosité, la princesse Padmâvatî demande à les voir.

1. « Obéissant à l'influence d'une affection qui datait d'une existence antérieure, elle fait appeler le prétendu peintre; par la vue du jeune prince, elle devint portée à la tendresse envers lui.

[1] कोऽपि यः पुरुषद्वेषं सुतायाः स्फुटयेत् कथं।
अर्धं राज्यं सुतां तस्मै दास्यामि होति मद् वचं॥

2. « Les compagnes, tout émerveillées, se regardent l'une l'autre; voici que cet homme a détruit en elle le défaut de la haine qu'elle portait à ce sexe.

3. « Elle a vu, la jeune fille, toute cette feuille qui représente la forêt et des cavernes, avec le charmant étang, tout rempli de lotus.

4. « Là, tout près, est un figuier répandant l'ombre, entouré d'oiseaux; on y voit aussi deux cygnes, mâle et femelle, avec leurs petits, se tenant tous les deux sur (un nid fait de) guirlandes de fleurs.

5. « Dans le feu qui dévore la forêt se consume la femelle avec ses petits; à cette vue, le cygne s'empresse d'aller chercher de l'eau à l'étang.

6. « Le bec rempli d'eau, tandis qu'il vole vers le figuier, on voit la mère qui périt, brûlée avec ses enfants, par le feu de la forêt.

7. « Déchiré par le chagrin qu'il ressent de la perte de sa femme et de sa progéniture, à la vue de ses œufs qui périssent dans les flammes sur l'arbre, comme sa femelle, il meurt aussi, le cygne; et dans le monde éclate la vérité de son attachement.

8. « La vue d'une pareille peinture fait naître (dans le cœur de la jeune fille) le souvenir de sa précédente existence; l'esprit troublé par le saisissement, elle tombe évanouie sur la terre.

9. « Rappelée à elle-même par ses compagnes qui viennent à son secours avec de l'eau froide, la jeune princesse s'écrie : « Séparé de moi, il est mort (de chagrin) le cygne (mon époux!) ah! oui, c'est là l'élan de la vraie tendresse! »

10. « Sans fondement était la haine que je portais aux hommes, et j'agissais en cela bien follement! Dans celui qui porte la peinture que voici, revit l'âme du cygne à l'état d'homme; il ne peut en être autrement[1].

11. « Tandis qu'elle s'entretient vivement sur ce sujet avec ses compagnes, le fils du roi s'en va loin de là, en compagnie de son ami.

12. « Et bientôt, comme elle ne l'aperçoit plus devant ses yeux, comme elle ne voit plus le jeune homme qui lui a présenté la peinture, elle se prend à pleurer.

13. « Où est-il allé, celui qui a volé ma raison, après avoir habité dans mon cœur? Ô cruel! rapporte-moi cette feuille consolante où est représentée l'histoire du cygne !

14. « Oh! oui; tu habites en mon cœur! Ayant dérobé ma vie, où donc est-il allé? Avec moi et chez moi va demeurer l'angoisse; j'irai dans le Gange pour y chercher la mort[2]. »

[1] पुरुषेषु मुधा द्वेषं मूढाया च कृतं मया।
एष चित्रधरः पुंसो जीवो हंसस्य नान्यथा॥

[2] क्व गतः चित्तचोरो मे वसित्वा मम मानसे।
धूर्त्तेन निधृतच्छादनं हंसाख्यानं समानय॥
वसी नुणं मक हीयए जीवं गहि ऊणा कंन्ह चलियो सी।
सह वास घर विउंबणा गंग गमीउं नसोम्य हो॥

Ce *çlôka* prakrit est sans doute un emprunt fait à quelque texte connu; il s'en trouve d'autres, en petit nombre, dans le *Padmâvati-Tcharitra.*

15. « Elle se lamente donc ainsi, en proie à la douleur qu'elle ressent (de l'absence) de son époux; et, par ses compagnes qui savent parler avec douceur, le roi, son père, est sérieusement averti. »

Le roi se décide à proclamer le *Svayambara* (choix propre) de sa fille. Ce *Svayambara* rappelle, à tous égards, celui de Damayantî, qu'on lit dans l'épisode de Nala, et celui non moins célèbre de la Draopadî, qui devint l'épouse des cinq fils de Pâṇḍou. Il s'agit de tendre un arc extrêmement dur, un arc divin qui existe de père en fils dans la famille de Padmaratha. L'arme a été déposée pour l'épreuve solennelle de cette journée dans un *maṇḍapa* (temple ou reposoir [1]) : « Celui qui accomplira cette action épousera ma fille, dit le roi, ma fille si belle et douée de qualités rares. » Padmâvatî est présente, revêtue de ses plus beaux ornements; elle brille comme un astre radieux, et excite la passion jalouse des princes accourus dans la lice.

Le premier qui s'avance est le roi de Lara [2]; il marche vers l'arc pour le saisir; mais il ne l'aperçoit plus, ses yeux se troublent; il est devenu pareil à un aveugle de naissance. La foule éclate de rire et bat des mains. A son tour, le roi de Karṇaṭa [3] se pré-

[1] वज्रसमिदं च चापममराणां क्रमागतं ॥
मण्डपं च गतं चापं भूपो आरोपयेद्हि यः ।
परिणायत्यमूं पुत्रीं सद्रूपां सुगुणोचितां ॥

[2] Lar ou Larice, dans le Dekkan supérieur.

[3] Le Karnatic, dans la presqu'île, aux environs de Madras.

cipite sur l'arc, convoitant la belle jeune fille ; l'arme se change en une masse de serpents, et, à la vue du prodige, il s'arrête troublé par la crainte ; ce qu'apercevant, le monde de l'assemblée se prit à rire de tout son cœur [1].

Alors se lève le roi de Kachmîre ; doué d'une grande vigueur, il est sûr que la foule ne rira pas à ses dépens. Tout à coup il recule, lui aussi, devant cet arc, qui se change en une flamme ardente. La cérémonie est suspendue ; le roi s'afflige à l'idée que sa fille va demeurer sans époux. Celle-ci, cependant, a vu entrer, sous un déguisement, le jeune homme à la peinture. Une joie secrète anime tout son être ; elle espère et elle craint en même temps. Le fils de roi, Tchitraséna, invoque par la pensée le secours du Yakcha, qui lui a promis un don. Son ami, son conseiller Ratnasâra est derrière lui, le sabre au poing, et voici que le prince Tchitraséna a tendu, en se jouant, l'arc merveilleux. Tous les rois, jaloux, veulent se jeter sur lui pour le mettre à mort. Une lutte terrible s'engage, et Padmaratha aurait eu peine à protéger le jeune héros contre la colère des princes vaincus, si une voix d'en haut n'eût fait entendre ces paroles : « Cet inconnu est le fils du roi Vîraséna, l'héroïque Tchitraséna ; puisse-t-il être longtemps victorieux sur la surface de la terre ! »

La légende djaïne de la Padmanî ne s'arrête pas

[1] तावत् कृतफणाटोपो फणां दृष्ट्वा भयार्दितः ।
दृष्ट्वा सभासर्वलोको जहास हृष्टहासयः ॥

ici, il s'en faut beaucoup; cependant je ne la suivrai pas plus loin pour l'instant[1]. De même que le texte de cette histoire est du sanskrit altéré, fautif dans l'orthographe et dans la grammaire, et pourtant facile à comprendre, de même aussi les idées, pour appartenir à la secte réformée des Djaïns, n'en sont pas moins indiennes quant au fond. Le merveilleux féerique a remplacé le merveilleux terrible et grandiose que l'on remarque dans les légendes du Mahâbhârata. Le Yakcha Dhanandjaya, qui tient sa cour pleinière au milieu des gnômes et des follets, chantant et dansant, rappelle les sculptures naïves des bas-reliefs bouddhiques, dont on voit de précieux échantillons dans les musées asiatiques de Madras, de Calcutta et de Bombay: La tradition védique est perdue; celle des temps héroïques, qui a produit les grandes épopées, et les sculptures des caves d'Ellora et d'Éléphanta, où le génie indien se développe dans toute sa puissance, a été également oubliée. Ce qui en reste se fractionne par petites légendes, propres à des sectaires qui suivent une doctrine nouvelle, tandis que le pays lui-même, divisé en une foule de petits États, conserve à peine le souvenir lointain de son unité. Sauf le dogme de sa transmigration des âmes et l'imitation, affaiblie des *Svayambaras* du Mahâbhârata, l'histoire de la Padmâvatî des Djaïns ressemble assez à un conte de fées du moyen âge dans ses détails. Les personnages, plus humains que ceux des temps primitifs, n'ont plus

[1] Cet ouvrage sera l'objet d'un travail spécial.

les gigantesques proportions que la poésie antique prêtait aux Pâṇḍavas. Mais aussi les passions ardentes de ces héros se sont calmées, et il est entré dans la poésie tempérée des Djaïns, comme dans celle des Bouddhistes, un sentiment de retenue qu'il faut apprécier. Ne semble-t-il pas que, dans la légende de la Padmanî des Djaïns, le poëte cherche à expliquer (et à faire excuser), par le souvenir d'une union antérieure, la sympathie qui attire deux jeunes cœurs l'un vers l'autre? Les deux cygnes ne sont-ils pas aussi un modèle de fidélité conjugale proposé aux générations futures? La polygamie, qui n'est guère dans les habitudes des Djaïns, serait-elle compatible avec la vive tendresse que portent à leurs enfants deux époux destinés à vivre ensemble dans une union que la mort même ne peut dissoudre? En exigeant du mari la fidélité que la loi brâhmanique imposait seulement à la femme, le dogme djaïn n'a-t-il pas tiré celle-ci de la position inférieure qui lui était dévolue?

Et ce type de la femme dévouée, mais fière aussi, et qui craint de ne pas trouver dans l'homme qui la recherche un dévouement égal au sien, c'est Padmâvatî qu'elle se nomme. Ce nom, on ne peut s'empêcher de le rapprocher de celui que les poëtes érotiques ont chanté, et que portait la reine de Tchitor. C'est le seul rapport qui existe, en apparence, entre la création fabuleuse des Djaïns et la fidèle veuve de Ratan-Sén. Cependant, qu'on y regarde de plus près, et l'on verra qu'il s'en trouve d'autres. Ratnapoura, la ville habitée par la Padmâvatî, fille de Pad-

maratha, est située à Ceylan, tout comme celle où la tradition fait naître la reine de Tchitor; le nom du jeune roi qu'elle épouse est Tchitraséna, selon la légende djaïne; dans le poëme de Malik-Mohammed, ce nom est celui du père de Ratan-Sén. Enfin, les deux Padmâvatîs meurent sur le bûcher, victimes de la fidélité à leurs devoirs. Il y a donc lieu de croire que les Djaïns ont emprunté à l'histoire légendaire de la reine de Tchitor quelques-uns des traits, ou peut-être même l'idée de leur Padmâvatî, de même que les bardes hindous avaient emprunté à leurs traditions érotiques le portrait si complet, si achevé, de la fille du roi de Ceylan. En étudiant, dans un même travail, les trois poëmes que je viens d'analyser, mon but a été de rassembler autour du mot *Padmanî* ou *Padmâvatî*, qui est pour les Hindous synonyme de beauté, perfection et vertu, ce que j'ai pu trouver se rapportant à ce type accompli, dans l'histoire, dans la légende et jusque dans la fable.

ÉTUDES

SUR LES

HYMNES DU RIG-VÊDA

AVEC UN CHOIX D'HYMNES TRADUITS POUR LA PREMIÈRE FOIS EN FRANÇAIS,

PAR

M. F. NÈVE,

PROFESSEUR AGRÉGÉ A LA FACULTÉ DE PHILOSOPHIE ET LETTRES DE L'UNIVERSITÉ CATHOLIQUE DE LOUVAIN, MEMBRE DE LA SOCIÉTÉ LITTÉRAIRE DE LA MÊME UNIVERSITÉ, MEMBRE DE LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE DE PARIS.

PARIS,

BENJAMIN DUPRAT,

LIBRAIRE DE L'INSTITUT DE FRANCE, DE LA BIBLIOTHÈQUE ROYALE DE PARIS, DE LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE DE LONDRES, ETC.

RUE DU CLOÎTRE SAINT-BENOÎT, N° 7.

LOUVAIN,

LIBRAIRIE ANCIENNE ET MODERNE DE J. B. ANSIAU.

MDCCCXLII.

ORL
Fr 294.1
ved/Étu

LOUVAIN,
DE L'IMPRIMERIE DE P. J. PEETERS,
Rue Courte, N° 6.

A MONSIEUR

EUGÈNE BURNOUF,

MEMBRE DE L'INSTITUT,

PROFESSEUR DE LANGUE ET DE LITTÉRATURE SANSCRITES
AU COLLÉGE ROYAL DE FRANCE, ETC.

HOMMAGE

DE L'AUTEUR.

PRÉFACE.

Ce travail n'était d'abord destiné qu'à faire connaître quelques hymnes du Rig-Véda, d'un mérite poétique incontestable, et il a été communiqué dans sa première forme à la *Société littéraire* de l'Université (1). J'ai ensuite résolu de l'étendre en donnant aux extraits du livre des hymnes une introduction où je passerais en revue les questions les plus intéressantes qui s'y rattachent; j'ai pensé que des aperçus généraux sur la composition du Rig-Véda et sur les idées sociales et religieuses dont il est l'expression seraient le complément nécessaire des textes traduits, qu'ils

(1) Dans la séance du 3 Juin 1842.

en faciliteraient l'intelligence et qu'ils laisseraient dans l'esprit du lecteur une connaissance plus précise de l'époque si ancienne représentée par les chants les plus beaux des Vêdas. L'importance de la partie publiée donne à tous ceux qui s'occupent des littératures de l'Inde une vive impatience de posséder bientôt le recueil complet. En attendant que des orientalistes célèbres aient rempli les engagements dont répondent leurs premiers efforts, j'ai voulu appeler l'attention d'un public plus nombreux sur cette branche de la grande collection des Vèdas, qui n'est encore connue que par peu de personnes, vouées spécialement à l'étude du Sanscrit : aussi, en offrant ces hymnes comme une nouveauté littéraire, je n'ai pas négligé l'indication des sources, afin d'être utile à ceux qui désireraient entreprendre des recherches sur le même sujet.

Le présent travail était achevé quand le nouvel ouvrage de M. Edgar Quinet, *du Génie des Religions*, m'est parvenu : l'auteur, dans le troisième livre où il traite des *Religions Indiennes*, a consacré un chapitre *aux Vèdas, à la religion des patriarches* (1), et, en vue de sa thèse qui est pour l'Inde *la révélation par la lumière*, il a puisé des faits nouveaux pour la science mythologique dans le Ier livre du Rig-Vêda, mis au jour par Rosen. Il a deviné l'esprit et

(1) Paris, Charpentier, 1842, p. 157-158.

apprécié les beautés de cette antique poésie à travers la traduction Latine; il lui a emprunté en maître les images qui donnent à ses tableaux un coloris tout oriental. Bien que je sois éloigné d'adopter ses rapprochements vagues entre toutes les religions, et que je repousse le sensualisme abstrait qui respire dans ses pages brillantes comme une réminiscence de la rêverie Germanique, je ne puis m'empêcher d'avouer qu'il a saisi parfaitement les premières manifestations de la pensée Indienne, et qu'il en a rendu les premiers accents avec un art merveilleux : aussi longtemps qu'on reste dans l'Inde avec l'interprète de Herder, on aime à lui donner raison, et on le peut en toute conscience.

Tout en estimant à leur juste valeur les jugements que M. E. Quinet a portés sur la religion primitive de l'Inde, je n'ai modifié en rien le plan de ces *Études* après la lecture de son livre; si l'exposition que j'ai faite de quelques idées, exprimées dans les vers du RIG-VÊDA, s'accorde avec la sienne, la nature de mon sujet et le but que je me suis proposé sont totalement différents. Ma tâche ne consiste pas à analyser, mais à traduire : j'ai eu pour objet principal l'examen de la forme du RIG-VÊDA, et la mythologie ne doit servir ici que de commentaire, pour nous ramener dans l'appréciation des hymnes au point de vue historique. J'ai cherché à déterminer la place qui revient

de droit à la poésie Vêdique dans l'histoire générale des lettres : ainsi envisagée, cette poésie devient une préparation à l'étude plus sérieuse des cultes payens; elle en est en quelque sorte le portique, semblable à ces colonnades aux gracieux chapiteaux ouvrant à l'Hindou dans les profondeurs des rochers la route qui conduisait au sanctuaire de ses Dieux!

Louvain, 1er août 1842.

ÉTUDES

SUR LES

HYMNES DU RIG-VÊDA.

INTRODUCTION.

Le temps n'est point encore venu où l'étude comparative des monuments de la littérature Sanscrite permettra de fixer les dates principales de son histoire avec une certitude morale, qui soit l'équivalent d'une chronologie positive : cependant la littérature sacrée des Hindous, dans l'état présent de nos connaissances, semble pouvoir être partagée en trois grandes périodes, répondant aux trois phases distinctes de leur foi religieuse. La première est celle des *Vêdas*, qui ont été l'expression du culte naturaliste de la race Hindoue à l'époque la plus ancienne de son existence sociale. La seconde est celle des Épopées ou *Itihâsas*, qui représentent le culte héroïque avec l'idée dominante des incarnations, celle des poèmes épiques qui nous dépeignent l'Inde Brahmanique divisée en un grand nombre de royaumes se livrant des guerres sans fin. La troisième période sera celle des *Pourânas*, dont le nom est très ancien, mais dans lesquels le fonds des idées, quoique non moins antique, s'est

prodigieusement altéré par le mélange de conceptions nouvelles : leurs doctrines reproduisent les traditions héroïques grossies de fables bizarres, et sont empreintes d'un mysticisme exalté jusqu'au délire, né parmi les sectes issues du Brahmanisme primitif; leur langage, bien que mêlé d'archaïsmes, a souvent la richesse luxuriante d'une poésie plus moderne; enfin leur date est récente, comparée à celle des deux premières classes d'ouvrages Sanscrits (1).

Les Vêdas constituaient pour les Hindous le corps des écritures sacrées, le dépôt de toute science, comme l'indique leur nom : le mot VÊDA signifie *savoir*, et ces anciens livres renfermaient le savoir par excellence aux yeux des Brâhmanes, les moyens d'invoquer les Dieux, et la connaissance de l'origine des choses. Les Vêdas sont dans leur ensemble les plus anciens monuments littéraires de l'Inde, et leur importance est d'autant plus grande qu'ils sont la source pour ainsi dire intarissable, à laquelle les auteurs de tous les siècles suivants n'ont cessé de puiser : fondements du paganisme Indien, ils ont survécu à ses révolutions sans perdre leur caractère sacré, et leur autorité est invoquée dans des productions innombrables, séparées par leur âge, par leur style et par leur esprit.

Les Vêdas sont considérés par les Hindous comme ayant été révélés par Brahmâ, et conservés par une tradition, orale sans doute, jusqu'à l'époque d'un sage qui porte le nom de *Vyâsa* ou de *Vêda-Vyâsa* (2), comme le compilateur des Vêdas. On lui attribue la distribution de ces livres en quatre parties, le RIG-

(1) C'est ce qu'ont prouvé après un examen attentif des meilleures sources MM. Wilson et Eug. Burnouf, dans les préfaces intéressantes qu'ils ont mises, le premier à sa traduction anglaise du *Vishnu Purâna*, le second au 1er volume de son édition du *Bhâgavata Purâna*.

(2) *Vyâsa*, signifiant *collecteur, compilateur*, est aussi le nom du *Rischi*, auquel on rapporte la première rédaction du *Mahâ-Bhârata* et des *Pourânas*.

Vêda, le Yadjour-Véda (1), le Sama-Véda, l'Atharvana-Vêda. Chacune de ces parties du Vêda est soumise à une division générale en *Mantras* ou prières, et en *Brâhmanas* ou préceptes. Les *Mantras* sont des hymnes, des invocations, des louanges, des actions de grâces, adressés aux divinités; la réunion de tous les *Mantras* d'un même Vêda est appelée la *Sanhitâ* ou *Collection* des prières de ce Vêda : cette première partie est aussi appelée *section des œuvres, Karma-Khandam*, parce qu'elle se compose d'invocations qui s'appliquent aux sacrifices et aux autres cérémonies du culte. Les *Brâhmanas* sont des préceptes *divins* (2), qui établissent et expliquent le dogme, qui font connaître les devoirs religieux (3); cette seconde partie de chaque Vêda se trouve aussi appelée Djnana, *Gnose*, la connaissance suprême, parce qu'elle renferme une exposition raisonnée de la cosmogonie et de tous les points essentiels de la théologie Brahmanique. C'est aux *Brâhmanas* qu'appartiennent en général les Oupanischads rattachés en grand nombre à chaque Vêda; ces méditations philosophiques sur toutes les questions de la science religieuse, sur l'origine du monde, sur les attributs de la Divinité, sur la nature de l'âme humaine forment ensemble la somme de la théologie Indienne, et elles ont pour auxiliaire le *Vêdânta*, qui, d'une défense argumentative des *Vêdas*, est devenu un système de philosophie. Les *Oupanischads* marquent donc le passage de l'invocation, de la foi, à la spéculation, à la science dans la

(1) Le *Yadjour-Véda*, transmis par *Vaiçampayana* à plusieurs disciples, fut partagé, sans doute d'après les écoles, en deux parties, le *noir*, dit *Taittiríya*, et le blanc, dit *Vâdjasanêyi* : noms expliqués par d'absurdes légendes.

(2) Le mot Brahma, *science divine*, est aussi employé simplement pour désigner cette partie dogmatique des *Védas*. Voy. Manou, liv. IV, st. 100.

(3) Tandis que chaque *mantra*, qui est une invocation par sa nature, renferme d'ordinaire le pronom de la seconde personne (*tvam*, *tu*) exprimé ou sous-entendu, un *Brâhmana*, qui pose un raisonnement, qui raconte un fait, contient la particule *ainsi* (*iti* ou *itiha*), terminant l'exposition.

longue voie parcourue lentement par le génie Hindou; ils accusent par leur sujet même un âge postérieur à celui des prières et des chants. Je m'abstiens d'en parler davantage ici pour m'attacher à l'examen de ce qui est purement poésie dans les compositions de l'âge Vêdique.

Les trois premiers Vêdas ont pris leur nom de la forme des prières dont ils se composent, et qui sont appelées en général *Yadjnyas,* prières du sacrifice. Celles qui sont en prose mesurée ont été appelées *Yadjous* (*Yadjousch*), et forment la plus grande partie du *Yadjour-Vêda,* qui contient cependant des passages en vers; les prières en vers, distribuées d'ordinaire en stances, ont le nom de *Ritch,* et c'est en de pareilles stances métriques que consiste l'ensemble du *Rig-Vêda.* Les prières destinées à être chantées sont appelées *Sâman;* ce sont ces prières lyriques, soumises à un mode musical, qui constituent le *Sâma-Vêda.* Les prières de l'*Atharvana-Vêda* étaient aussi en vers, et elles étaient également distribuées en *stances* (*Ritch*) formant des *hymnes* (1); cependant elles n'étaient pas employées dans les mêmes moments des cérémonies religieuses; elles étaient réservées aux purifications, servaient comme imprécations contre des ennemis (2), ou devenaient des formules d'incantation. C'est dans cette différence de son usage et de son but que se trouve la raison, pour laquelle dans les écrits les plus anciens l'*Atharvana* n'est pas mentionné avec les trois autres Vêdas.

La récitation des prières devait différer essentiellement, d'après leur destination, dans les trois Vêdas connus sous les noms de YADJOUS, de RITCH, et de SAMAN. Les prières du

(1) Les hymnes, distribués en vingt livres, montent à plus de sept cent soixante, atteignant ensemble le chiffre de six mille quinze vers.

(2) Le mot *Atharvan* d'où dérive le nom d'*Atharvana* signifie *prêtre :* peut-être ce Vêda renfermait-il surtout les pratiques dont le sacerdoce se réservait l'usage.

Yadjour-Vèda étaient presque toutes liturgiques, et elles étaient murmurées d'une voix basse, quelquefois presque inintelligible: quand elles seront connues avec leurs explications, elles nous fourniront le rituel du culte Vêdique dans tous ses détails. Ces prières sont la plupart en prose : on les mesurait par syllabes, en y observant le calcul des syllabes jusqu'au nombre de cent six; au delà, on considérait leur prose comme non réduisible à une mesure quelconque. Elles étaient réglées quant à leur étendue d'après le sens, qui devait être un dans une sentence complète constituant un simple *Yadjous* : la phrase n'aurait pu être divisée sans que le sens en fût altéré. Les prières du *Sâma-Vêda*, devant être chantées, étaient disposées d'après les différents modes sur lesquels on pouvait tour à tour les chanter; elles étaient partagées en syllabes et accompagnées de notes dirigeant la voix : les mêmes sons, les mêmes syllabes se répétaient plusieurs fois eu égard à la nature du rhythme et de la phrase musicale (1). Au contraire les stances métriques du *Rig-Vêda* étaient récitées à haute voix (2), sur un ton lent et accentué : à cette récitation, à la marche régulière des stances, on reconnaît la poésie véritable, distincte d'une prose mesurée aux formes vagues et flottantes, la poésie dégagée de l'appareil musical qui sacrifie la pensée et les mots à la répétition rhythmique des sons et des syllabes. On ne possède encore des prières du *Yadjour-Vêda* et des chants du *Sâma-Vèda* que des passages trop

(1) Colebrooke, dans son Essai sur la *Mîmânsâ*, première école de philosophie orthodoxe (Misc. Essays, I, 308), fait observer qu'une partie des chants du *Sâma-Véda* n'a point de signification, consistant en un petit nombre de syllabes, comme *irâ âyira* ou *girâ gâyirâ*, répétées continuellement, mais que deux livres de ce Vêda sont consacrés à des hymnes intelligibles, composés de *triplets* (*tritch*) ou triples stances.

(2) Cependant ce *Vêda*, comme le *Yadjous*, a pu être récité dans divers modes superstitieux, mot par mot, soit en les séparant, soit en les répétant tour à tour, une fois ou plus souvent. Des copies spéciales étaient préparées pour ces modes de récitation.

courts pour essayer de définir l'un et l'autre d'une manière complète ; Colebrooke s'est borné à indiquer leur contenu et à en traduire quelques morceaux d'un intérêt mythologique dans son mémoire *sur les Védas ou les écritures sacrées des Hindous* (1) ; comme le travail capital de cet auteur est entre toutes les mains (2), je n'en citerai rien ici en ce qui concerne les deux Vêdas mentionnés. Le *Rig-Véda* a par lui-même plus de valeur poétique que les autres ; aussi, après avoir déjà montré dans quel rapport il se trouve avec les parties principales du corps des Vêdas, c'est surtout la poésie du RIG-VÊDA que je me propose de faire connaître dans le présent travail : le premier livre qu'a publié en entier le Dr Fr. Rosen suffit avec ses cent vingt et un hymnes pour faire apprécier le fonds et le style de la partie lyrique de ce Vêda ; il fournit déjà tous les éléments nécessaires pour porter un premier jugement avec assurance, bien qu'il faille attendre de nouveaux exemples qui le confirment (3).

Le RIG-VÊDA contient dans sa première partie ou *Sanhitâ* des prières métriques, distribuées en stances ou distiques appelés RITCH : c'est du nom de ces stances laudatives qu'est venu celui

(1) On the *Védas* or Sacred Writings of the Hindus. From the *Asiatic Researches*, vol. VIII, p. 369-476, Calcutta, 1805, 4°.— Reproduit dans les *Miscellaneous Essays*, by Colebrooke, London 1837, t. I, p. 9-113. On a réuni sous ce titre les excellents Mémoires et Essais de Colebrooke sur la littérature et les sciences de l'Inde. — Des extraits du *Yadjous* et du *Sâma-Vêda* sont traduits dans ses trois *Essays on the Religions Ceremonies of the Hindus*. (Asiatic Researches, vol. V et VII. — Miscell. Essays, t. I, p. 123-226.)

(2) Ce mémoire a été traduit, mais seulement en partie, par M. Pauthier en tête des Lois de Manou dans son recueil des *Livres sacrés de l'Orient*. Paris, Didot, 1841, p. 307 et suiv.

(3) Un Indianiste Anglais, non moins zélé pour la science que les Jones et les Colebrooke, M. Wilson promet le texte complet et la traduction du *Rig-Véda* : cette double publication donnera une étendue et une portée nouvelles aux études entreprises jusqu'ici sur le petit nombre des textes Vêdiques connus en Europe.

du *Rig-Vèda* (1). Il est dit dans le commentaire sur son Index, qu'il est ainsi appelé, « parce qu'il abonde en de pareils textes (*Ritch*). » Si l'on passe aux *Brâhmanas* du *Rig-Vèda*, on trouve un grand nombre de traités dogmatiques, écrits le plus souvent en prose, mais rattachés tous par la tradition à ce Vêda poétique. C'est d'abord l'*Aitarêya Brâhmana* (2), en grande partie liturgique, et dont le septième et le huitième livre par exemple décrivent les cérémonies relatives à la consécration des rois : ce but didactique suppose à ce *Brâhmana* un âge bien inférieur à celui des hymnes, et le rapproche des temps héroïques. Une autre portion du *Rig-Vèda*, c'est l'*Aitarêya Aranyaka* (3), dont le second et le troisième livre constituent un *Oupanischad* appelé *Bahvritch Brâhmana* ou simplement *Aitarêya* comme ayant été récité par un sage nommé *Aitarêya* : les quatre dernières lectures du second livre sont au nombre des textes précieux donnés par l'école *Vèdânta* comme renfermant ses doctrines théologiques. Un autre *Oupanischad* s'appelle *Kâuschitatchi* du nom du *Brâhmana* d'où il est extrait : il paraît consister en deux dialogues sur la science divine. Tels sont les ouvrages principaux qui forment les branches ou *Çâkhas* du *Rig-Vèda* en dehors des hymnes (4) ; quoiqu'il ne contienne pas autant d'Oupanischads que les deux *Vadjours* blanc et noir et

(1) Le mot *Ritch* est dérivé de la racine verbale Ritch, *louer*, et signifie proprement quelque prière ou hymne où une divinité est louée. Le même mot a pu être appliqué aux passages des autres *Védas* ramenés à une mesure d'accord avec les règles de la prosodie.

(2) Ce *Brâhmana* est divisé en huit livres appelés chacun *Pantchikâ* comme renfermant cinq chapitres ou lectures, et comprenant en tout deux cent quatre-vingt-cinq sections.

(3) Il comprend dix-huit chapitres ou lectures divisés inégalement en cinq livres (aranyaka).

(4) L'ensemble de ce qu'on peut trouver du *Rig-Véda* à Bénarès, monte environ à deux cent cinquante mille *Çlókas* ou distiques, y compris les ouvrages consacrés à son interprétation. (Lettre de J. Prinsep, *Journal Asiatique*, IIIe série, t. VI, 1838.)

l'*Atharvana-Vêda*, il est l'objet de la plus haute vénération parmi les livres qui passent pour avoir été révélés par Brahma. On lit dans les Lois de Manou (1) que « le *Rig-Véda* est consacré aux dieux, » tandis que le *Yadjour-Vêda* est consacré aux hommes, et le *Sâma-Vêda* aux Mânes : c'est sans doute sa forme poétique qui lui a valu une telle prérogative. La plus grande importance est attachée aux stances métriques des Vêdas dans plusieurs endroits du même code de législation religieuse et dans d'autres sources : le Brâhmane qui connaît les hymnes du *Rig-Véda* et des autres est dit *Bahvritch*, « celui qui possède beaucoup de stances (2). » Au contraire un Brâhmane ignorant est appelé *Anritch*, comme étranger aux textes métriques des livres sacrés. Au XIe livre de Manou, qui traite surtout des pénitences et des expiations, la lecture des Vêdas est donnée comme un des moyens efficaces de se laver des plus grands crimes (3). Le *Rig-Véda* y est cité comme partie nécessaire du savoir Védique : « Les prières du *Ritch*, celles du *Yadjous*, et les différentes sections du *Sâman*, doivent être reconnues comme composant le triple VÊDA ; celui qui le connaît, connaît la sainte Écriture (4). » Le *Rig-Véda* est mentionné non seulement comme servant à l'expiation de certaines fautes (5) ; mais encore comme un préservatif contre toute souillure : « Même après avoir tué les habitants des trois mondes, et accepté de la nourriture de l'être le plus vil, le Brâhmane, qui possède le RIG-VÊDA tout entier,

(1) Mânava-dharma-çâstra. Liv. IV, 124. « *Rigvedo dévadaivatyo.* »

(2) Mânava-dh. Liv. III, 145.

(3) Livre XI, 263. « De même qu'une motte de terre jetée dans un grand lac y disparaît, de même tout acte coupable est submergé dans le triple VÊDA. » — Ibid. 245, 258, 262.

(4) Livre XI, 264.

(5) Liv. XI, 142. « Pour avoir coupé des arbres portant fruit, des buissons, des lianes, des plantes grimpantes ou rampantes en fleur, qu'on répète cent prières du *Rig-Véda*. »

n'est souillé d'aucune offense (1). » Si l'on remonte jusqu'aux notions cosmogoniques qui ouvrent le même recueil de lois ainsi que la plupart des ouvrages de science religieuse tels que les Pourânas, on voit que le *Rig-Vêda* a été tiré parBrahmâ du Feu ou d'*Agni*, pour l'accomplissement du sacrifice, comme le Yadjous et le Sâma l'ont été de l'air et du soleil, *Vâyou* et *Aditya* (2). Il est rapporté de même dans le *Vischnou Pourâna*, que Vischnou, considéré comme Brahmâ, créa de sa bouche orientale le *Rig-Vêda* avec le sacrifice *Agnischtôma*, un des sacrifices solennels offerts au Feu (3). Le chant du Rig-Vêda figure comme partie essentielle dans tout sacrifice : le Brâhmane qui le récite est appelé *Hôtri*, celui « qui appelle, qui invoque » la Divinité (4). Les stances du Rig-Vêda sont les invocations faites pour tous, entendues de tous, comprises par tous; ce sont les prières efficaces qui amènent les dieux au sacrifice, et apportent aux hommes les biens désirés.

Je crois avoir suffisamment établi quelle est la place du Rig-Vêda dans le corps entier des livres réputés sacrés par les Hin-

(1) Liv. XI, 261. Le plus célèbre commentateur de Manou, Coulloûca Bhatta, dit sur ce passage : « La possession du *Rig-Vêda* est réputée avoir pour effet une expiation mystérieuse; c'est pourquoi, après avoir commis un crime mystérieux, qu'on récite la sanhitâ du *Rîtch*, comprenant Mantras et Brâhmanas. » *The institutes of Menu, with the commentary of Kullûka Bhatta* (texte Sanscrit), Calcutta 1830, t. II, p. 435.

(2) Cette triple origine des Vêdas (Mânava-dh., I, 23), est analogue à la répartition de toutes les divinités invoquées dans les Vêdas en trois classes en tête desquelles figurent le feu, l'air et le soleil.

(3) La même origine lui est accordée par d'autres Pourânas, le *Vâyou*, le *Linga*, le *Kûrma*, le *Padma*, le *Mârkandêya*. — *Vishnu Purâna*, transl. by Wilson, p. 42, note (London, 1840, 4°).

(4) Le chantre (*Udgâtri*) chante le *Sâma-Vêda;* le sacrificateur (*Adhvaryou*) murmure les formules du *Yadjous;* le prêtre qui préside a le nom de Brâhmane (*Brahmâ*). La cérémonie religieuse est personnifiée dans un bœuf à quatre cornes, images des quatre prêtres nécessaires au sacrifice, sans compter un nombre plus ou moins grand d'assistants. Colebr. *Misc. Essays*, I, p. 135, note.

dous, et quelle valeur religieuse était attachée à ses prières en vers dans le culte Brahmanique; je vais maintenant prendre à part les hymnes du Rig-Véda, et me livrer à l'examen des questions principales de critique littéraire, que leur étude en voie de progrès permet de soulever aujourd'hui. Avant de présenter la traduction de quelques-uns de ces hymnes, j'exposerai quel est leur âge présumé, et quels auteurs leur donne la tradition des Hindous; je définirai la forme de cette antique poésie, et chercherai des points de comparaison dans les premiers monuments de la pensée chantée chez d'autres peuples anciens; il me restera ensuite à apprécier la nature du style, et l'état de la langue Sanscrite dans l'enfance précoce de sa littérature, que ces hymnes nous représentent. Je ferai suivre les hymnes traduits d'un aperçu rapide sur l'état social du peuple Hindou dans sa première phase, telle qu'elle est retracée dans le Rig-Véda, et sur la portée des idées religieuses qui y sont renfermées. Ces considérations présentées dans leur généralité se rattacheront au but spécial de ce mémoire qui est de caractériser la poésie Védique.

§ I.

DE L'AGE DU RIG-VÊDA.

Les prières ou hymnes du RIG-VÈDA sont au nombre des productions qui offrent dans leur ensemble le caractère le plus ancien, parmi les ouvrages si variés de la collection Vêdique, à la fois sous le rapport de la forme et du sujet. L'examen du style y fait découvrir dans le langage et dans la composition une dissemblance, qui suppose une assez grande différence d'âge entre les diverses catégories de ces hymnes, la distance d'un siècle ou peut-être de plusieurs. Malgré ces nuances qu'il est facile de saisir dans leur style, il est hors de doute que ces hymnes, pris en masse, appartiennent à la même période que les autres chants ou traités des Vêdas, qui sont entourés des preuves les plus convaincantes d'authenticité; l'analogie générale du langage vient s'ajouter à celle des idées sur l'adoration de la Divinité, idées simples, quelquefois matérielles, étrangères aux créations fantastiques de la mythologie des temps postérieurs. Au *Rig-Vèda*, comme aux autres Vêdas, est annexé un calendrier astronomique appelé *Djyotisch*, et Colebrooke, qui a consulté et comparé ces calendriers si anciens, bases du calcul du temps adopté par les Hindous dans les siècles suivants, admet, par la situation des points solstitiaux à l'époque où ces calendriers Vêdiques furent rédigés, la date du quatorzième siècle avant l'ère chrétienne (1).

(1) Les preuves sont données dans la discussion de ce point de chronologie faite par Colebrooke dans son mémoire sur les Vêdas (Miscell. Essays, I, 106-110, résumé par Pauthier dans sa trad. p. 328). Par des calculs semblables sur d'autres sources, Colebrooke est arrivé aux mêmes résultats qu'il expose dans son second Essai sur les cérémonies religieuses (Miscell. Essays I. 200-202, note B).

Si la rédaction en quelque sorte officielle et pratique de chaque Vêda doit être reportée à cette date déjà fort ancienne, il n'y a aucune difficulté à placer dans les siècles antérieurs au quatorzième la première composition des chants du *Rig-Vêda* ainsi que des autres parties des livres sacrés qui revendiquent aux mêmes titres un âge aussi reculé. Tandis que Moïse et Josué conduisaient par les sables du désert le peuple élu à la possession de la Terre promise, tandis que Sésostris, réveillant les guerriers de l'Égypte, portait ses armes bien avant dans l'Asie et vers le midi de l'Afrique, tandis que les vieux empires de Babylone et de Ninive allaient s'affaiblissant sous le poids de leurs conquêtes, nous pouvons nous représenter les tribus de race Hindoue descendant des hauteurs de l'Himâlaya dans les contrées favorisées du ciel, où elles fonderont plus tard les premiers royaumes du centre de l'Inde. C'est parmi ces tribus menant encore une vie errante sur les penchants de l'immense chaîne de montagnes ou dans les vallées qui se prolongent à ses pieds, qu'a subsisté le culte de la nature dont les Vêdas sont remplis ; c'est au sein de ces tribus que sont nés des hymnes qui invoquent les éléments personnifiés, qui chantent et décrivent les impressions si vives de l'homme enfant en présence des phénomènes de la nature orientale. Un voile impénétrable serait jeté à jamais sur l'origine des sociétés les plus anciennes de l'Asie centrale, si l'on ne cherchait pas d'autres sources, pour faire leur histoire, que des livres purement historiques : or, la première histoire des Hindous se trouve dans les hymnes du Rig-Vêda, qui nous révèlent leur pensée religieuse non encore développée, fécondée par le génie spéculatif ; leur civilisation à ses premiers rudiments nous apparaît dans ces invocations si simples aux puissances protectrices de la nature. Ces chants sont d'autant plus précieux, qu'ils subsistent comme les monuments uniques d'une époque qui échappe à des recherches directes et suivies. Ils ont disparu,

les tapis de gazon, les autels grossiers, sur lesquels les anciens sacrificateurs faisaient couler leurs libations ou consumaient leurs offrandes : on chercherait en vain des traces de ce culte sensible rendu à tous les instants du jour à des Dieux avides de sacrifices, des sculptures et des temples attestant l'existence d'une religion qui n'était point encore l'idolâtrie. Les temples souterrains, les cavernes sculptées de Carli, d'Ellora, de Salsette, admirables de grandeur et d'élégance, reproduisent les souvenirs des siècles héroïques, les mythes de la vie des Dieux d'un autre âge, inventés et honorés par des sectes : des scènes guerrières de l'épopée, les exploits des Kschatriyas, y sont représentés en figures grandioses sur les parois des rochers par un art encore naïf. Mais l'époque Védique n'existe plus pour nous, à une distance de trois mille ans, que dans les traditions écrites conservées par la caste des Brâhmanes, dans les invocations métriques dont le Rig-Véda est le principal recueil : ainsi c'est ce livre poétique qu'il nous faut interroger sur la première manifestation des idées religieuses chez les Hindous, sur la forme la plus ancienne qu'ils leur aient donnée.

§ II.

DES AUTEURS DU RIG-VÊDA.

La collection des hymnes ou prières métriques du RIG-VÊDA se divise en huit parties (*khanda* ou *aschtaka*), dont chacune est subdivisée en huit *lectures* (*adhyâya*) (1) : elle contient dans son ensemble plus de dix mille stances où distiques, c'est à dire, plus de vingt mille vers. Le simple examen de ce vaste recueil y fait bientôt découvrir un arrangement systématique, qui présuppose une compilation intelligente : d'après le témoignage de Colebrooke, il est aisé de remarquer qu'on a le plus souvent classé ensemble et avec intention les hymnes adressés aux mêmes divinités, traitant des mêmes sujets, relatifs à des circonstances semblables; on voit s'y succéder des chapitres, des livres appartenant tout entiers au même auteur, ou bien ce sont au moins des séries d'hymnes qui se trouvent rapportées à un poëte particulier.

La publication de Rosen embrasse tout le premier livre renfermant en huit lectures cent vingt et un hymnes, environ la huitième partie des prières poétiques du *Rig-Vêda;* elle a pour titre : RIGVEDA-SANHITA, *liber primus, Sanscritè et Latinè, edidit* FRIDERICUS ROSEN (2). Malheureusement les annotations de l'édi-

(1) Cette *Sanhitâ* est encore soumise à d'autres modes de division, l'un qui distingue dix livres (*mândala*), subdivisés en plus de cent chapitres (*anuvâka*), et comprenant un millier d'hymnes ou invocations (*soûkta*), l'autre qui partage le tout en plus de deux mille sections (*barga*).

(2) London, 1838, 4°, printed for the oriental translation Fund.—Rosen avait publié auparavant sept hymnes du Ve livre sous le titre de RIGVEDAE SPECIMEN (Londini, 1830, 27 p., 4°) : ces hymnes ont été réimprimés avec la partie la plus intéressante du commentaire par M. Lassen dans son *Anthologia Sanscritica* (Bonnæ, 1838, p. 97-102).

teur ne s'étendent qu'aux trente et un premiers hymnes : mais la traduction latine, toujours élégante et fidèle, est en quelque sorte un commentaire perpétuel, résumant d'immenses lectures. La mort est venue enlever Rosen à l'âge de 32 ans, quand il ne faisait que commencer la noble entreprise à laquelle il avait voué sa vie et à laquelle il apportait un talent supérieur : il n'avait point encore rédigé la suite des notes sur le Ier livre ; mais il existe un exemplaire du texte imprimé couvert de gloses marginales qu'il avait rassemblées comme préparation à son travail. Ce précieux recueil de passages analogues tirés d'autres parties des Vêdas et tous ses papiers qui concernent l'étude de la littérature Vêdique ont été remis par son père en de savantes mains (1).

On possède en outre les trente-cinq hymnes qui ouvrent le Ier livre du *Rig-Vêdâ* publiés par le Rév. J. Stevenson, missionnaire américain, comme première partie d'une édition complète, et portant pour titre : THE THREEFOLD SCIENCE (2) : à la traduction anglaise est joint le texte lithographié accompagné d'un commentaire Mahratte. L'auteur qui prépare une traduction du *Sâma-Vêda* n'a pas donné suite jusqu'ici à l'exécution de son premier projet.

Les hymnes du *Rig-Vêda*, ainsi que les autres parties des

(1) M. Lassen, prof. à l'université de Bonn, a promis de communiquer au public les matériaux laissés sous une forme inachevée, que Rosen avait puisés dans les sources manuscrites avec autant de patience que de sagacité, et de mettre au jour l'*Index* des mots Vêdiques qu'il n'avait pas négligé de former dans le cours de ses recherches (*Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, III, 472, 488-89). Il nous apprend que Rosen se proposait de discuter dans ses *Prolégomènes* les plus belles questions qui se rattachent aux Vêdas, de faire l'histoire de leur texte et celle de leur exégèse, d'exposer les doctrines religieuses les plus anciennes des Hindous et de décrire leur vie primitive.

(2) *Trividyâ trigunâtmikâ*, Bombay, printed at the American mission press, MDCCCXXXIII. Texte, 60 p. trad., 55 p. — Stevenson n'a ajouté un choix de gloses Sanscrites qu'à dix-neuf hymnes.

Vêdas, sont donnés par la caste savante de l'Inde comme ayant été révélés par Brahmâ à d'anciens Sages ; les noms de ces sages sont très probablement ceux de leurs véritables auteurs. La tradition a conservé en tête de chaque hymne le nom du sage ou *Rischi* à qui la révélation en a été faite, celui de la divinité ou *Devatâ* à laquelle il est adressé (1), celui du mètre dans lequel il est composé : les copies portent souvent aussi quel est l'objet de l'hymne, et à quelle cérémonie il est destiné. Tels sont les points que doit connaître le Brâhmane instruit avant d'entreprendre la lecture régulière du *Rig-Vêda*.

D'après l'*Anoukramanî* ou table explicative du *Rig-Vêda*, qui a une autorité égale à celle de ce Vêdâ lui-même aux yeux des Brâhmanes, le premier et le huitième livre seraient dûs à un grand nombre de poëtes, la plupart rangés parmi les plus saints personnages de l'antiquité Indienne ; mais les six autres livres, à l'exception peut-être de quelques hymnes, appartiendraient chacun à un auteur unique, le second à Gritsamada, le troisième à Viçvâmitra, le quatrième à Vamadêva, le cinquième à Boudha, « le premier du nom, et ancêtre de la race des rois enfants de la lune », ainsi qu'à d'autres descendants d'Atri, le sixième à Bharadvâdja, le septième à Vaçischta (2).

Outre les noms des poëtes eux-mêmes, les noms des chefs d'écoles qui ont transmis le *Rig-Vêda* après l'époque de Vyâsa, nous sont parvenus dans plusieurs sources différentes (3). L'arbre des Vêdas, dit le *Vischnou-Pourâna* (4), divisé par Vyâsa en quatre souches principales, étendit ses branches au loin jusqu'à

(1) Quelquefois la *Devatâ* n'est pas une divinité invoquée, mais l'objet quelconque de l'hymne, par exemple l'éloge de la générosité adressé aux princes par les auteurs reconnaissants (Colebrooke. Misc. Essays, I, 22).

(2) Colebrooke, Miscell. Essays, t. I, p. 23. — Vaçischta et Viçvâmitra figurent comme deux anciens sages dans le Ier livre du Râmâyana.

(3) Colebr. Misc. Essays, I, 14.

(4) *Vishnu Purâna* transl. by Wilson, liv. III, ch. IV, p. 276-77, note.

faire une immense forêt : c'est Paila qui reçut d'abord le *Rig-Vêda* de la bouche de Vyâsa lui-même (1); il le partagea, et en transmit les deux *Sanhitâs* ou collections d'hymnes à ses disciples Bâschkali et Indrapramati. Elles furent de nouveau promulguées et partagées par leurs successeurs, et les parties principales du *Rig-Vêda* continuèrent ainsi à être enseignées par un grand nombre d'écoles, remontant toutes jusqu'à Paila.

Les hymnes du *Rig-Vêda*, à les considérer en général, semblent avoir été composés sous l'empire de la même idée religieuse, dans les diverses tribus, les diverses familles d'une même race : nés sous la même inspiration, ils accusent toutefois une grande différence de temps et de lieux. Le moment où on les a réunis est sans doute celui où les tribus Hindoues, jusque-là disséminées, commencèrent à se rapprocher, à se grouper dans leurs premières résidences fixes. Les hymnes eux-mêmes contiennent maint passage qui fait allusion au régime patriarcal auquel ces tribus restèrent longtemps soumises : s'il est rare d'y rencontrer une préoccupation personnelle, le désir du bien-être particulier de la tribu, la pensée de la famille, de la localité, se trahissent plus d'une fois, et ils y sont même énoncés d'une manière expresse (2); en même temps on y voit des tribus voisines, unies par un culte commun, invoquer les Dieux pour leurs alliées, comme pour leurs propres familles (3). Les chants du culte passèrent sans doute dans ces tribus de génération en génération avec les traditions religieuses, dont le père de famille était le gardien : on n'entrevoit point l'existence d'une caste distincte de Brâhmanes

(1) *Vishnu Pur.* ibid. — *Bhâgavata Purâna*, liv. I, ch. IV, 21. T. I, ed. Burnouf.

(2) L'auteur de l'invocation implore de la divinité une longue prospérité en désignant expressément son *bourg* (grâmê, grâmeschu), sa *tribu* (djanê.) Rigv. liv. I, h. 44,10 et 114,1, h. 113,19.

(3) Liv. I, h. 10, 5 : « Qu'Indra vienne résonner puissamment parmi nos fils et les tribus amies. »

dans la plus grande partie du Rig-Vêda; quelques hymnes, qui, répandus çà et là dans les derniers livres, comptent parmi leurs auteurs des rois ou des Brâhmanes intéressés, appartiennent certainement à un état plus avancé de civilisation (1). Dans l'âge Vêdique, le chef de famille était à la fois prêtre et guerrier, offrant les sacrifices, jugeant les différends, défendant la tribu contre les aggressions des hordes errantes, étrangères à son culte. La transmission héréditaire des invocations religieuses, qui accompagnent les sacrifices, est un fait tout naturel au sein de familles, de tribus que n'unissent point encore l'une à l'autre des liens politiques. Plusieurs hymnes contiennent des circonstances et des événements qui se rapportent à un temps déjà éloigné (2), ou rappellent d'anciens chantres qui ont jadis adressé aux Dieux de semblables invocations (3); en d'autres endroits il s'agit de prières à la même divinité, transmises de père en fils; dans un hymne à Indra, par exemple, Sounahçêpas s'adresse ainsi au Dieu protecteur de sa famille : « Je t'invoque de ton antique séjour (le ciel), toi qui en a exaucé plusieurs, toi que mon père a jadis invoqué (4)! » En outre, dans les listes des chantres ou poëtes, dont les noms nous sont restés dans les titres des hymnes, nous trouvons, après l'œuvre du père, celle des fils qui se sont faits ses continuateurs, en même temps qu'ils étaient les dépositaires des plus anciens chants de leur tribu; ainsi, dans le premier livre du *Rig-Vêda*, le Rischi Madhucchandas, qui est lui-même le descendant du fameux Viçvâmitra, a pour successeur son fils Jêtri (5); le vieux Kanva, vénéré parmi les sages des an-

(1) Colebrooke a signalé cette classe particulière d'hymnes au même endroit (Misc. Essays, I, p. 23-25.)

(2) Rig-Vêda, liv. I, h. CXVI-XX.

(3) Rig-V., liv. I, h. I, 2; h. XLVIII, 14.

(4) Rig-V., liv. I, h. XXX, 9.

(5) Madhucchandas est l'auteur des dix premiers hymnes, et son fils Jêtri du onzième : ce sont les trois premiers chapitres du premier livre.

ciens jours, y figure avec ses fils Médhâtithi et Praskanva (1), et, bien que toute la série d'hymnes qu'on attribue à la famille des Kanvides possède un caractère incontestable d'antiquité, les hymnes qui portent le nom du père se distinguent par leur concision énergique de ceux des fils, dont la composition est plus brillante, mais évidemment plus jeune. De même, d'autres parties sont l'ouvrage du sage Angiras et de ses fils, Savya et Hiranyastoûya (2), de Gotama et de son fils Nodha (3). Ces chantres citent fréquemment leur famille dans le cours des hymnes, et des noms patronymiques ainsi répétés sont des garants d'authenticité (4). Tantôt le chantre se nomme lui-même, tantôt il fait mention de son père ou de son aïeul (5). Parmi les noms des poëtes Védiques qui nous sont transmis, il en est beaucoup qui se retrouvent dans les plus anciennes légendes mythologiques : les premiers compilateurs des hymnes, confondus pour nous dans le nom collectif de Vyâsa, auront attribué à des personnages fabuleux les morceaux fort anciens, dont les auteurs ne pouvaient plus leur être connus ; d'autres noms au contraire devaient être *historiques* pour eux, tels que ceux des nombreux descendants d'une même famille, ou des chantres qui remer-

(1) Kanva est sans doute le même que le disciple d'Yâdjnavalkya, fondateur d'une des écoles qui ont transmis le *Yadjous* blanc : au Rischi Kanva sont rapportés les hymnes XXXVI — XLIII, formant le 8e chapitre ; à Médhâtithi, les hymnes XII — XXIII (4e et 5e chapitres) ; à Praskanva, les hymnes XLIV — L, faisant le 9e chapitre.

(2) On attribue les hymnes XXXI — XXXV (chap. 7e) du même livre à Hiranyastoûya, dit Angirasa ou fils d'Angiras.

(3) Par ex. liv. I, h. LXII—III, LXXVII—IX, LXXXVIII, XCII, où leurs noms sont cités.

(4) On trouve ainsi les Kanvides (*Kanvâs*) nommés dans l'hymne XIV du Ier livre, st. 2 et 5, dans l'h. XXXVI, 8, 10 et 17, dans les hymnes XXXVII, 1 et 14, XXXIX, 7. Des exemples analogues se rencontrent dans d'autres séries.

(5) Par exemple, dans l'h. XLV, 3, Praskanva s'adresse ainsi à Agni : « Entends l'invocation de Praskanva ! » et dans l'h. XLVII, il rappelle les faveurs accordées jadis à Kanva.

ciaient les Dieux d'une grâce éclatante et les invoquaient dans leurs besoins présents.

Malgré cette origine humaine des hymnes du *Rig-Vêda* suffisamment attestée par des noms individuels, la caste Brahmanique, toute puissante dans l'interprétation des livres sacrés, a perpétué chez tous les peuples Hindous la croyance à l'intervention immédiate de Brahmâ comme leur révélateur; elle a conservé religieusement le nom des sages inspirés à qui Brahmâ avait fait entendre ces chants pour les enseigner ensuite aux hommes; elle leur a accordé le titre de *Rischis*, toujours entouré d'une insigne vénération dans la mythologie des âges suivants comme l'emblême de la plus grande sainteté (1). Suivant les idées Indiennes, le Rischi ou Saint d'un *Mantra*, c'est celui « par qui il est prononcé (2) », ou bien encore le *Rischi* est interprété « le voyant ou celui qui se ressouvient » du texte (3); le *Rischi*, d'après une autre glose (4), « est celui par qui le texte *a été vu* », la personne par laquelle l'usage et l'application du *Mantra* ont d'abord été découverts. En somme ce nom de Rischi revient à celui de sage inspiré, chargé de communiquer la parole

(1) La mythologie Hindoue reconnaît d'abord des classes innombrables de *Rischis* partagées hiérarchiquement en sept ordres depuis les sages réputés saints jusqu'aux rois divinisés; en second lieu elle admet l'existence de sept sages ou grands *Rischis*, changeant avec l'avénement de chaque Manou. A celui du dernier des Manous se rapportent les noms de sept Rischis, cités quelquefois au nombre de neuf (cfr. *Vishnu Puràna*, liv. I, ch. 7, p. 49, avec la note de Wilson), ou bien de dix (Mânava-dh. liv. I, 34-36 — cfr. VIII, 110). Parmi leurs noms se retrouvent ceux de *Rischis*, poëtes du *Rig-Véda*, Angiras, Vaçischta, Nârada, et d'autres sages dont les descendants ont été auteurs d'hymnes, tels qu'Atri, Marîtchi, père de Kaçyapa, et Bhrigou, père de Djamadagni.

(2) Ainsi le définit l'Index du *Rig-Véda*, de même que les commentateurs.

(3) D'après l'Index du *Vâdjasanéyi* Yadjour-Vêda ou Yadjour blanc.

(4) Pânini (dans ses Aphorismes grammaticaux, lect. IV, ch. 2, 7) se sert du mot *vu* (drischta), pour exprimer un passage attribué à quelque sage : *vu* par Vasischta équivaut à *appartenant* à Vasischta.

révélée, dont les Hindous affirment l'existence primordiale (1). Le mot n'a point par lui-même une signification précise, et son étymologie la plus simple, adoptée jusqu'ici, ne conduit pas à une idée bien nette. Dérivé de la racine Risch, aller, *Rischi* a été expliqué par « celui qui *va* au delà de la science terrestre (2). » Une conjecture ingénieuse a prêté à cette racine le sens de *voir*, qu'elle a dans un autre mot (*Rischva*, remarquable, digne d'être vu) (3), et de cette manière le mot Rischi se trouve ramené à la valeur que lui donnent les commentateurs des Vêdas : le *voyant*, le poëte qui *voit* en esprit la parole divine (4). Ce nom ne rappelle-t-il pas le nom de *voyant* (רֹאֶה) plus ancien que celui de *prophète* (נָבִיא) chez les Hébreux (5)?

Ce sont les *Rischis*, d'après la tradition Brahmanique, qui ont les premiers récité et appris aux hommes les invocations qui rendent les Dieux propices; telle est la signification de cette sentence : « Les Rischis (sages) désireux d'obtenir des choses particulières se sont approchés des Dieux avec des (prières) composées en mesure (6). » Un respect religieux pour ces amis de la divinité est commandé par les textes poétiques, comme un devoir qui mérite les faveurs du ciel; un hymne de Kanva aux Vents ou *Maroutas* se termine par ces mots : « Lancez l'ennemi comme une flèche contre ceux qui osent haïr les *Rischis!* (7) C'est

(1) Quelquefois cependant c'est l'auteur même de l'inspiration supposée qui est dit le *Rischi* ou saint d'un texte. (Colebr. Misc. Essays, I, 22, note.)

(2) « Who goes beyond the limits of earthly live and wisdom. » Wilson, Sanscrit Dictionary, s. v. *Rischi*.

(3) Le mot Rischva est expliqué par *darçanîya* (conspicuus) dans plusieurs passages du *Rig-Véda* — liv. I, h. XXV, 9; XXVIII, 8; LII, 13. — Il se trouve parmi les mots signifiant *grand*, dans le *Nighantou*, III, 3. Le commentateur de ce glossaire, Dêvarâdjayadjvan, rapproche de *Rischva* le nom du *Rischi*, ainsi appelé de ce qu'il a *vu* » (*Rischir-darçanât*).—Rosen. annot. ad Rigv. p. LVIII.

(4) Lassen, Gloss. ad Antholog. Sanscrit, p. 187. (5) Samuel, I, IV, 9.

(6) Passage qui résume au commencement de l'Index du *Rig-Véda* les trois choses à savoir sur chaque hymne, le Rischi, la divinité, le mètre.

(7) Rigv. liv. I, h. 39, 10.

le même sentiment de haute vénération dont tous les peuples du monde ancien ont entouré leurs chantres et leurs sages : ils regardaient comme supérieurs à l'humanité les hommes qui leur donnaient l'idée du pouvoir bienfaisant des Dieux et les invoquaient en leur nom dans des chants rhythmiques, faits pour charmer des oreilles encore barbares. « Chez toutes les races des mortels, les chantres ont en partage les honneurs et le respect (1) » : tel est l'oracle toujours vrai que la conscience des peuples a rendu par la voix immortelle d'Homère ! L'époque anté-historique des *Rischis* ou sages est pour l'Inde ce que celle d'Orphée a été pour la Grèce : cette époque qui nous figure la première phase de tout état social, le berceau des grandes littératures, peut être appelée avec Vico l'époque des *poëtes théologiens*, et c'est ainsi que l'antiquité l'avait comprise en nommant Orphée θεόλογος (2). C'est l'âge de la poésie appelée *divine* ou *sacrée* par les peuples, et qui a partout précédé la poésie *héroïque*. La première sagesse du Paganisme, comme l'a deviné le génie synthétique de Vico, fut la *sagesse poétique*, qui dut commencer par une métaphysique, non point d'abstraction et de raisonnement, mais de sentiment et surtout d'imagination. C'était la poésie des premiers hommes, faculté naissant avec eux, et cette poésie fut d'abord *divine*, parce que, dans leur ignorance, « ils admiraient vivement et ils rapportaient à des Dieux la cause de ce qu'ils admiraient (3). » Après la dispersion de Babel, les peuples partagèrent l'adoration qu'ils avaient rendue au Dieu vrai et unique entre des Dieux multiples créés par eux au sein de la nature qui frappait leurs sens. Les premiers poëtes furent partout les fondateurs de la

(1) Odyssée, VIII, 479-80.

(2) Vico, Principes d'une Science Nouvelle, trad. de Michelet, Paris, 1827, liv. I, axiome 44e, p. 43. « Les premiers sages parmi les Grecs furent les *poëtes théologiens*, lesquels sans aucun doute fleurirent avant les *poëtes héroïques*, comme Jupiter avant Hercule. »

(3) Vico, ib. liv. II, de la Sagesse poétique, p. 107 et 109.

civilisation payenne par l'application de cette sagesse *poétique* qui divinisait tout par la force d'une imagination toute *matérielle*.

Les vieux poëtes des Hindous, les Rischis du *Rig-Véda*, réunissaient, comme les poëtes de la Thrace, le triple caractère de *Chantres* (ἀοιδοί), de *pontifes* (ἱερεῖς) et de *prophètes* (μάντεις); chefs de leur tribu, pères de famille, ils étaient à la fois chantres et sacrificateurs, faisant les libations et les offrandes, entonnant les invocations adressées aux Dieux; sans que des mystères ou des oracles fussent établis, ils passaient aux yeux des peuples ignorants et naturellement superstitieux pour recevoir des Dieux la connaissance de l'avenir. Le don de prescience qui leur était attribué nous explique les prédictions merveilleuses qui abondent dans les anciennes légendes Hindoues, et le ton prophétique avec lequel les Pourânas raconteront plus tard les événements passés. Les *Rischis* des hymnes Védiques ne peuvent en aucune manière être confondus avec les poëtes d'un autre âge, auteurs des épopées ou de poésies d'un genre plus profane : dans la langue des Védas, le nom de Kavi, donné plus tard à tous les poëtes, ne signifie encore que *sage, prudent* en général, puis par analogie *chantre inspiré*, le *Vates* des anciens (1); dans ce second cas beaucoup plus rare, il désigne le chantre qui *loue* les Dieux et qui par leur secours pénètre l'avenir, et c'est bien là le sens primitif de ce mot, qui dérive de la racine Kou, célébrer, louer (2). La plupart des noms des *Rischis* qui nous sont conservés sont des épithètes qu'ils auront méritées comme

(1) Ce sens est prouvé par un grand nombre de passages du *Rig-Véda*, par ex. liv. I, h. XI, 4. XII, 6 et 7. XIII, 2. XXXI, 1. CXVI, 14. CXVII, 23. Le mot ne l'a gardé que rarement dans des ouvrages postérieurs, par ex. Manou, liv. III, 23. Mahâ-Bhâr., I, 889 (t. I, p. 33. ed. Calc.). *Kavi* se trouve parmi les noms des *sages* dans le glossaire Védique *Nighantou*, III, 15.

(2) Le mot *Kâvyam*, poésie, est employé dans les stances du Rig-Véda avec le sens de louange, prière, invocation.

poëtes, des composés qui rappellent leur talent particulier ou des traits de leur vie : Madhuchchandâs, c'est le poëte dont le mètre est doux; le nom de Jétri, son fils, signifie victorieux; Médhâtithi, c'est l'hôte du sacrifice ou bien l'hôte de l'intelligence; Kanva, celui qui fait entendre des accents de louange; Viçvâmitra, l'ami de tous les êtres; les noms des *Rischis* les plus anciens, Vaçischta, Kaçyapa, Angiras, Vrihaspati, Nârada, etc., ont également une valeur symbolique en rapport avec les légendes accréditées sur leur compte par les Brâhmanes (1). Les poëtes du *Rig-Véda* nous apparaissent ainsi dans une mystérieuse obscurité; ce sont des personnages distincts; mais perdus pour ainsi dire dans une gloire traditionnelle toute fabuleuse; et il y a dans les mythes de ces *Rischis* de quoi occuper longtemps quiconque cherche partout des personnifications.

(1) Les noms de quelques personnages de l'âge Védique ont par contre un sens plus matériel : par ex., *Bharadvâdja*, celui qui porte la nourriture (de l'offrande); *Çikapoûrni*, celui qui est rempli de légumes.

§ III.

DE L'HYMNE DU RIG-VÊDA

COMPARÉ AUX HYMNES DES ANCIENS PEUPLES.

La poésie du *Rig-Véda* est une poésie noble, vigoureuse, simple encore sans être dépourvue d'art; elle a la forme générale d'*hymnes*, d'invocations qui se succèdent sans autre liaison que l'analogie de leurs sujets. Ces hymnes ne sont point *lyriques* d'après l'idée que nous attachons à ce mot: c'est en vain que nous y chercherions les élans sublimes des prophètes Hébreux; l'inspiration vive et désordonnée qu'on appelle encore Pindarique, ou bien cette peinture nuancée, délicate, des sentiments intimes de l'âme, qui caractérise les écoles de poésie moderne. L'élément lyrique n'a pas assez de force, au premier âge d'une littérature, pour constituer un genre, ou pour prédominer dans une même suite de compositions : il se produit comme la manifestation première, spontanée de la pensée qui se fait jour, qui cherche à se traduire, à s'étendre, et à s'élever; mais il est en quelque sorte débordé par un autre élément de la poésie, ce besoin de décrire, de raconter, qu'a tout peuple encore jeune, l'âme toute remplie de naïves émotions, l'esprit accablé d'impressions frappantes. Telle est la nature de l'hymne du Rig-Véda : l'invocation directe d'une divinité fait bientôt place à la description des phénomènes naturels qu'elle représente ou des attributs divers qui la rappellent; puis vient le récit fort bref d'une légende, quelquefois renfermée dans une allusion de quelques mots, qui serait le plus souvent inintelligible pour nous sans les gloses prolixes des commentateurs.

L'hymne du Rig-Vêda est presque toujours une suite de stances récitées sans interruption par son auteur, et sa longueur ordinaire semble s'étendre de huit à vingt-cinq distiques (1). Rarement les *Mantras* ou prières de ce Vêda ont la forme du dialogue; dans ce cas, on considère les interlocuteurs comme le poëte et la divinité, *Rischi et Devatá* (2). Quelquefois un hymne est distribué en stances qui s'alternent, les unes attribuées à un chœur de Dieux ou de Brâhmanes, les autres au narrateur (3) : on ne pourra bien juger cette distinction d'un récitatif et de paroles chantées en chœur, que lorsqu'on possédera les rituels annexés aux Védas. On ne peut s'empêcher de remarquer dans le Ier livre la répétition des mêmes formules à la fin d'un certain nombre d'hymnes qui se suivent; ainsi au chapitre XIe, consacré en grande partie à Indra, six hymnes se terminent par le demi-vers suivant : « Qu'il vienne rapidement le matin, *le Dieu* qui accorde des richesses à la prière ! (4) » Un grand nombre d'hymnes des chapitres XVe et XVIe ont pour formule finale le même demi-distique s'appliquant à des grâces différentes : « Qu'ils nous l'accordent, Mitra et Varouna, Aditi, Sindhou, le Ciel et la Terre ! (5) » Le caractère de prières récitées est encore plus visible dans les hymnes dont chaque stance offre le même refrain, répété peut-être par plusieurs voix : cette forme de litanies règne d'un bout à l'autre de certains morceaux; par exemple,

(1) Il y a dans les Vêdas des hymnes appelés *trivrit*, *triplet*, et comprenant trois triplets ou neuf stances. (Colebr. *Mimánsá*, Misc. Essays, I, p. 316)

(2) Colebrooke Miscell. Essays, I, p 22.

(3) Stevenson, s'appuyant sur les commentaires, partage de cette manière l'hymne 33 du Ier livre, adressé à *Indra*. (C'est dans son recueil l'hymne IIIe du VIIe chapitre, p. 48-50.) Il restitue de même quelques stances à un chœur dans l'hymne XXIVe à *Varouna* (chap. VIe, h. I, p. 31-32.)

(4) Rigv. I, h. LVIII, 9. LX, 5, à Agni; h. LXI, 16. LXII, 13. LXIII, 9, à Indra; LXIV, 15, aux Maroutas.

(5) Liv. I, ch. XV, h 94, suiv. ch. XVI, h. 106-115.

tous les distiques de l'hymne XIXe finissent par les mots : « Viens, AGNI, avec les Maroutas! », ceux de l'hymne XCVI^e^ par l'hémistiche : « Les Dieux ont AGNI pour dispensateur des biens, » et ceux de l'hymne XCVII^e^, adressé au même *Agni*, par cet autre hémistiche : « Puisse notre crime être expié! » Les stances de l'hymne CV^e^ ont pour refrain (1) : « Sachez ma *douleur*, ciel et terre! » La même invocation est répétée pareillement dans tout l'hymne CXII^e^ aux *Açvinas* (2) : « Venez à nous, AÇVINAS, avec les mêmes secours..., » et le poëte rappelle dans chaque stance les occasions nombreuses où ces deux divinités ont accordé à leurs serviteurs une protection signalée. L'usage de semblables refrains caractérise assez par lui-même la destination liturgique des chants Vêdiques, et atteste une grande variété, une grande liberté dans leur composition.

Les hymnes du RIG-VÊDA sont donc *lyriques* dans leur esprit comme toute prière, toute invocation, mais plutôt descriptifs dans leur forme. Leur recueil a une valeur d'autant plus grande pour l'histoire générale de l'art que les productions poétiques du même âge ont disparu presque totalement dans la plupart des autres littératures. Ces hymnes peuvent ainsi servir à la fois à l'histoire de la poésie Sanscrite de son berceau jusques aux temps de sa décadence, et à des comparaisons fécondes avec les débris de la poésie primitive de plusieurs nations : à défaut de textes, ils font deviner quelle a été la forme de la poésie sous un autre ciel à des époques non moins reculées.

Je n'insisterai pas sur le rapport que peuvent avoir avec les premiers chants des Hindous les poèmes les plus anciens de la Chine, recueillis dans le CHI-KING, un de ses livres canoniques : ils semblent n'avoir dû leur caractère sacré qu'à leur antiquité ;

(1) Liv. I, h. CV, à l'exception de la 19e stance.

(2) H. CXII, 23 stances sur 25. — Il y a aussi des exemples de refrains ne s'étendant qu'à un petit nombre de stances : X. CVIII, 5-12. CXIII, 4-6.

ce ne sont point les prémices d'une poésie mythologique que ne connut jamais le Céleste Empire; ce ne sont point des prières, mais des éloges de héros et de sages récités ou chantés devant l'Empereur officiant comme pontife suprême dans les temples du Ciel et de la Terre ou dans la salle des ancêtres. Les poésies du *Chi-King*, au nombre d'environ trois cents, sont des espèces d'odes ou des chansons de peu de longueur, accompagnées de musique; mais à ne prendre que leur sujet plutôt moral que religieux, elles ne mériteraient pas le nom vénérable d'*hymnes :* elles seraient plus justement comparées pour leur forme aux essais poétiques de tous les peuples, avec lesquels elles ont pour marques certaines d'affinité la concision énigmatique de leur style, qui réclame un minutieux commentaire, ainsi que le nombre et la hardiesse de leurs images (1). Le développement littéraire est un des points nombreux où se manifeste la différence radicale des deux civilisations Chinoise et Hindoue, dont les frontières géographiques se touchent, mais qui sont séparées mieux par la pensée que par les Océans; je laisse l'Asie orientale et ses peuples automates pour chercher aux poëtes du Rig-Vêda de plus dignes émules dans l'histoire du monde ancien.

Au sortir de l'Inde, nous rencontrons un grand peuple uni aux habitants de l'*Aryâvarta* par des origines communes, mais séparé d'eux par sa loi religieuse : c'est ce groupe des nations Médo-Persanes vouées au culte du Feu, soumises aux prescriptions de Zoroastre. Des vingt et une sections de leur Zend-Avesta appelées *Nosk* ou *Naçka*, il ne nous reste qu'une seule, la vingtième, sous le nom de *Vendidad-Sadé :* outre le *Vendidad* qui renferme surtout des données géographiques et des notions sur les institutions civiles et religieuses, nous y trouvons un livre de liturgie, le Yaçna, appelé en Pehlvi *Izeschné* par les Parses,

(1) Voy. Davis, *on the Poetry of the Chinese* (Transactions of the Roy. Asiatic Society, vol. II, p. 422-25, London, 1830, 4°.)

et le VISPERED qui est un recueil d'invocations (1) : on a fondu ensemble les morceaux de ces deux livres en rapprochant les sujets, mais ceux qui sont des invocations uniformes et directes sont facilement distingués par le nom de *Vispered* qui leur est conservé (2). Le second de ces livres, par qui se fait « la prière la plus élevée (3), » rappelle par son titre sa destination ; le nom du VISPERED signifie « tous les chefs », *ratavo viçpê*, mots qui commencent son premier chapitre, et qui se rapportent à tous les chefs des êtres tour à tour nommés (4). Cette invocation collective des Dieux et des génies a son équivalent dans les chants des Vêdas où figurent quelquefois tous les Dieux réunis sous le nom de *Viçvê-dêvâs*. En jetant un coup d'œil sur les deux premières parties du *Vendidad-Sadé*, on y reconnaît le même genre d'invocations que dans le *Rig-Vêda*, le même ton de prières servant aux pratiques religieuses et aux sacrifices ; seulement les hymnes sont plus exclusivement liturgiques, les noms propres plus régulièrement énumérés, les mêmes formules plus souvent répétées, et, si l'on y remarque des idées morales plus nettement exprimées, on n'y admire point une fraîcheur, et une vie comparables à celles des stances descriptives de la poésie Vêdique. Faudrait-il en chercher la cause dans le caractère plus sérieux de la religion de Zoroastre, grave dans ses dogmes, sévère dans sa morale, en faisant une large part à l'influence d'un climat plus rude, d'un sol ingrat, d'une

(1) Anquetil Duperron a traduit ces trois parties du *Vendidad-Sadé* dans le t. I, seconde partie, du ZEND-AVESTA, *ouvrage de Zoroastre*, Paris, 1771, 4°. M. Eug. Burnouf en a donné le texte Zend lithographié d'après les manuscrits : neuf livraisons in-folio ont déjà paru. Après avoir achevé son *Commentaire sur le Yaçna* dont le Ier volume seul est publié, il compte joindre à la traduction du Yaçna celle du Vispered, déjà fort avancée (préf. VI, XXXV).

(2) Le *Yaçna* est composé de soixante-douze *Hâs*, et le *Vispered* est divisé en vingt-sept *Cardés* ou portions.

(3) Ieschts sadés, XC, Ve Cardé (t. II, p. 236).

(4) Préface d'Anquetil, t. I, p. II, p. 75. — Voir les pièces justificatives, A.

nature monotone, influence qui aura passé de l'esprit du peuple Zend dans les formes de son culte et de sa poésie?

Si nous nous avançons vers l'Occident, ce ne sera point pour essayer de comparer à la riche poésie du *Rig-Véda* les courtes invocations que la mystérieuse Égypte adressait à ses Dieux, et dont notre siècle retrouve les formules hiératiques en bandes d'hiéroglyphes sur ses sphinxs immobiles ou dans ses tombeaux. Les chants attribués à Isis, que Platon nous dit remonter à une très haute antiquité, pouvaient être de graves *mélodies* (1); mais, si des paroles les accompagnaient, est-il permis de supposer un organisme bien poétique à une langue avare de syllabes, pauvre d'expressions, articulée par un peuple taciturne, et destinée à l'écriture monumentale. Ce devait être au fond une musique simple, fort ancienne, réputée divine, que les prêtres Égyptiens chantaient dans les sanctuaires pendant les pompes religieuses. Isis et Osiris, les deux divinités qui représentent la vie de la nature dont les vicissitudes sont si frappantes en Égypte, ont sans doute été invoqués par des chants aux fêtes annuelles marquant l'état du ciel et le retour des saisons; les mêmes formules, une fois consacrées, étaient probablement répétées à l'infini, reproduites sur tout ce qui était soumis à une consécration religieuse : Isis et Osiris, toujours associés dans la théogonie populaire, sont les Dieux « qui donnent les eaux rafraîchissantes (2) »; ils ont en leur pouvoir le sort de l'homme jeté sans force au milieu de sables brûlants et stériles. Si nous avions quelques débris *des hymnes sacrés d'Osiris* (3), nous y reconnaîtrions peut-être la même naïveté de pensée avec laquelle l'Indien réclame

(1) Platon, Lois, liv. II, 2, 3. (Ed. Ast, t. VI, p. 88 89) : *μέλη τῆς Ἴσιδος ποιήματα γεγονέναι.* — Trad. de Cousin, t. VII, p. 83.

(2) Ainsi le portent plusieurs caisses de momies.

(3) Plutarque, de Iside et Osiride, ch. LII. — *Ἐν δὲ τοῖς ἱεροῖς ὕμνοις τοῦ Ὀσίριδος* — T. IX, p. 175, ed. Hutten.

le secours des êtres supérieurs dans les Vêdas, une tendance égale à peindre, à décrire les phénomènes naturels; mais, sans nier, comme l'a fait un ancien (1), que l'Égypte ait connu l'art des vers, nous n'avons aucune raison d'attribuer aux hymnes d'Osiris des qualités qui sont tout à fait opposées à la nature de sa langue primitive, la variété des mots, la perfection du rhythme, la richesse du style descriptif. Tout nous porte à affirmer que l'Égypte n'a jamais possédé une collection de chants sacrés comparable en étendue et en beauté à la masse des hymnes Vêdiques. Le goût et la science de la forme ne semblent-ils pas constituer la différence la plus tranchée qui existe entre le développement religieux de l'Égypte et celui de l'Inde que l'on a rapprochés avec justesse sous d'autres rapports?

En arrivant sur le sol de notre Europe, d'autres mystères nous attendent; nous n'avons rien des chants que les Druides faisaient entendre dans les forêts de nos contrées en cueillant le gui sacré ou en accomplissant leurs sanglantes immolations; nous n'avons plus l'idée de ce qu'étaient les prières des prêtresses Gauloises à la « chaste déesse » des nuits. L'antique poésie du Nord restera à jamais cachée derrière les Eddas, dont le nom a une si merveilleuse affinité avec celui des livres de la *Sagesse* Hindoue; ils sont un beau reste de la mythologie scandinave, mais ils n'en donnent pas la forme la plus ancienne, antérieure à la théogonie d'Odin. Ces poèmes sont du genre épique, essentiellement narratif (2); ils contiennent l'histoire mêlée des Dieux et des héros dans leurs chants détachés, empreints de la fierté guerrière et de la mélancolie calme qui s'allient dans le caractère des hommes du Nord. Les hymnes religieux, qui les ont naturellement précédés, auront disparu de la mémoire du peuple, avant même que

(1) Dion Chrysostôme, Orat. XI, p. 162, ed. Morell.

(2) Voy. Bergmann, *Poèmes Islandais*, p. 10 suiv., p. 19 (Paris, 1838, I. R.)

le christianisme ait pénétré jusqu'en Islande, ainsi que plus tard les *mystères* de l'écriture Runique (Rûnar) se sont perdus par l'usage de l'alphabet Latin ; les souvenirs nationaux au contraire se perpétuèrent plus facilement au moyen âge sous la forme de poésies héroïques. Les Eddas, dans les passages qui ressemblent au mythe plutôt qu'à l'histoire, laissent apercevoir avec pleine certitude l'existence de chants purement religieux, inséparables à l'origine des formes du culte de la nature dans ce rameau de la famille Germanique (1).

C'est vers l'antiquité classique que nous devons nous tourner pour recueillir quelques fragments des hymnes païens aux divinités, symboles de la nature, qui sembleraient les sœurs des Dieux Hindous. Rome ne conserva-t-elle pas plusieurs chants des fêtes champêtres en usage chez les peuples de la vieille Italie? De ce nombre sont les chants *Saliens* (2), qui étaient propres à une corporation de prêtres de ce nom, et dans lesquels ils invoquaient surtout Mars, appelé *Marmar,* comme un Dieu protecteur de l'agriculture. Les chants des *frères Arvaux* (fratres Arvales) se rapportaient aussi aux différents moments de la vie agricole : c'étaient des prières en vers *Saturnins* qu'ils chantaient en dansant, en parcourant les campagnes (3) ; un seul de ces chants qui est parvenu jusqu'à nous renferme des invocations analogues à celles du *Rig-Véda,* mais dans une langue plus rude, dans un style plus bref, avec la triple répétition de chaque formule : Mars qui y est imploré sous trois noms différents était le Dieu suprême de la nature, le principe fécondant de toutes choses

(1) La critique des Eddas, au point de vue de la littérature comparée, a beaucoup gagné par les questions discutées dans l'*Histoire de la poésie Scandinave* de M. Edélestand Du Méril, prolégomènes, p. 29 suiv., p. 41 suiv.

(2) Carmina Saliaria, ou Axamenta.

(3) Surtout au printemps à l'époque de la consécration des champs dans la fête des *Ambarvalia.* — Voir les pièces justificatives B.

dans le culte ancien de l'Italie. Les sept Tables d'Eugubium contiennent des fragments d'anciens rituels ou livres pontificaux en usage dans une corporation sacerdotale de l'Ombrie, les *Atieriï;* quoique leur interprétation grammaticale laisse encore d'assez grandes difficultés, on y a pu découvrir des prescriptions sur les sacrifices, des litanies, des formules de prières d'une haute antiquité (1), qui offriront des points de rapprochement avec les prières des Vêdas.

Les poésies de l'âge d'Orphée manquent complétement, pour nous représenter la pensée des Grecs dans sa première expression; elles se sont perdues de fort bonne heure, si jamais elles ont été écrites; mais il ne semble pas douteux qu'elles n'aient répondu pour le fond et pour le style au premier monument de la poésie Sanscrite. Cette analogie tirée d'une autre littérature non moins ancienne, appartenant à un peuple issu de la même souche, vient confirmer la tradition Grecque sur la poésie *Orphique,* dont l'hymne fut la forme primitive, à tel point que les faussaires des siècles postérieurs se sont crus obligés à la conserver et à l'imiter (2). Les hymnes d'Orphée et des poëtes de son école ne sont-ils pas sortis également d'un naturalisme naïf et

(1) Ces tables peuvent remonter aux premiers siècles de Rome, si elles ne précèdent pas sa fondation : cinq d'entre elles sont écrites dans l'ancienne langue de l'Ombrie, et elles ont exercé la sagacité des célèbres philologues, Lanzi, Müller, Lassen, Lepsius, Grotefend. — Voir les pièces justif., C.

(2) Les poèmes que nous avons sous le nom d'Orphée et au nombre desquels il y a quatre-vingt-huit *hymnes d'initiation* (Τελεταὶ, ὕμνοι), n'appartiennent pas même au VIe siècle avant notre ère, et ne sont pas l'œuvre d'Onomacrite d'Athènes, qui se fit le restaurateur des poésies antiques, ils doivent plutôt être rapportés à des poëtes d'Alexandrie, et peut-être auront-ils été retouchés par des auteurs chrétiens. Les savantes conjectures de Huet ont été confirmées et appuyées de preuves philologiques, tirées du style et de la métrique, par le célèbre G. Hermann dans la dissertation jointe à ses *Orphica* (Lipsiæ, 1805) sur l'âge de l'auteur des *Argonautiques.* — Voir les pièces justificatives D.

encore vague dans ses conceptions? Leur inspiration n'a-t-elle pas dû porter les mêmes marques de spontanéité? Le mythe de Bacchus, qui sans doute y occupait une grande place, était la figure vivante de la nature se renouvelant elle-même dans le cours régulier des saisons, et, de tous les grands mythes de la Grèce, c'est peut-être celui que sa valeur et son ancienneté rapprochent le plus des mythes asiatiques, sans parler des légendes accessoires qui lui attribuaient réellement une origine Indienne. Dans les hymnes *Orphiques* nous eussions trouvé la langue des premiers Grecs civilisés faisant un libre usage comme celle des Vèdas de sa richesse native, et une poésie, essentiellement brève dans sa forme, s'essayant aussi dans la mesure qui sera consacrée à l'épopée. Qu'on admette ou non la personnalité d'Orphée, on est forcé de rattacher à son nom la poésie *sacrée*, dont le siége fut la Piérie, la patrie des Muses, la Thrace des poésies mythologiques; autour de ce nom viennent s'en grouper d'autres qui ne sont pas moins précieux à recueillir pour mettre en parallèle la même époque religieuse et littéraire dans la Grèce et dans l'Inde : ce sont les noms des chantres ou des corporations sacerdotales qui ont fleuri en d'autres lieux et se sont voués à d'autres cultes, Musée, le disciple d'Orphée, qui répandit par ses hymnes le culte de Cérès dans l'Attique, les Eumolpides, gardiens des mystères d'Eleusis, Olen l'Hyperboréen qui propagea le culte poétique d'Apollon, Philammon qui forma les chœurs à la danse sacrée, les prêtres Phrygiens de la Mère des Dieux, les Corybantes de la Crète, etc. Il n'y avait point dans les anciennes religions Grecques dont les sources étaient multiples et dont les foyers étaient disséminés, la vaste et compacte unité qui ressortait du culte commun aux tribus Hindoues à l'époque des Vêdas; tandis que la caste Brahmanique eut assez de force pour assurer sa suprématie et parvint à fonder une religion unique en lui donnant pour base les plus anciennes

croyances, pour rituel les hymnes et les prières antiques, le sacerdoce Grec ne put se défendre contre l'esprit d'indépendance dont les poëtes étaient les organes; la poésie sacrée fut remplacée par une poésie profane dans ses inventions. Comme les pompes extérieures du culte étaient substituées aux mystères, l'apothéose à l'invocation des Dieux de la nature, de même une poésie plus brillante, plus humaine, plus populaire, fit oublier les chants sévères et graves dont la transmission orale était peut-être restée le privilége héréditaire de certaines classes ou de certaines familles. L'anthropomorphisme domina longtemps dans la poésie avant de prévaloir dans les arts : ce principe fut consacré par Homère plusieurs siècles avant que la figure humaine divinisée, la statue, ait été offerte à l'adoration des peuples au lieu d'une pierre informe ou d'un simple pilier. Ce qui, dans toutes les productions authentiques de la poésie grecque, se rapproche au plus haut degré de son premier âge, c'est le poème *hiératique* d'Hésiode et de l'école Béotienne : il est l'écho le plus fidèle des chants sacrés de la Piérie, des hymnes dont la connaissance s'était perpétuée dans quelques temples et qu'on regardait comme un dépôt de l'antique sagesse. La *Théogonie* d'Hésiode, qui en est le morceau capital, ne trahit-elle pas dans ses fables symboliques et souvent obscures une sorte d'intuition d'un passé impénétrable aux yeux des autres poëtes? N'a-t-elle pas dans sa forme didactique une grande ressemblance avec un enseignement traditionnel, demeuré la possession de colléges sacerdotaux? Les œuvres de la poésie *sacrée* n'ont point, il est vrai, survécu en Grèce à la révolution qu'opéra la mythologie séduisante des poëtes épiques; mais une conformité incontestable des grands faits littéraires, dont les preuves nous sont fournies par l'exemple de l'Inde, nous permet de rétablir avec sûreté en tête de l'histoire intellectuelle des Grecs une période analogue à celle des Vêdas, dans laquelle se forma le culte de

la nature déifiée, et où naquit sous son inspiration une poésie religieuse, d'une mâle simplicité.

Une étude comparée de l'origine des littératures les plus anciennes tend ainsi à présenter l'Hymne comme la première forme de la poésie, et la poésie comme essentiellement religieuse à son berceau. Ce qu'un critique habile, Frédéric Schlegel, a dit de l'époque d'Orphée, fournissant l'idée de l'hymne, point de départ de la poésie ancienne (1), est également vrai de l'époque Védique qui a donné naissance à des prières en vers, à de véritables hymnes. L'hymne du *Rig-Véda*, de même que l'hymne d'Orphée ou celui des livres Zends, peut être appelé *sacré*, *hiératique*, comme appartenant à une période de foi religieuse, partant d'une inspiration sacerdotale, servant aux cérémonies d'un culte traditionnel; l'hymne *sacré*, comme un germe non encore développé, contient en lui-même, sous le voile des figures, deux éléments de la poésie qui se séparent dans la suite des temps, d'une part la tradition ou le récit *épique*, le chant *lyrique* de l'autre. « Comme la sentence ou le proverbe est la forme primitive de la pensée et de l'écriture en prose, de même l'Hymne, chant des traditions, procédant par métaphores et parsemé aussi de sentences, est la plus ancienne forme de la poésie... (2) »

L'Hymne Védique est absolument dans le même rapport avec les invocations guerrières insérées çà et là dans les Épopées Indiennes, que l'hymne d'Orphée avec les hymnes épiques attribués à Homère : la profusion des épithètes, l'entassement des figures, la continuité de la narration lui sont encore étrangers (3). Il ne connaît pas non plus les mouvements lyriques qui abondent dans la poésie infiniment plus riche et plus brillante des Pourâ-

(1) Il a consacré à la nature de l'ancien hymne une partie du deuxième chapitre de son *Histoire de la poésie épique chez les Grecs* (en allemand)— Sämmtliche Werke, B. III, p. 49, suiv.

(2) Fr. Schlegel, ibid. p. 50.

(3) Voir les pièces justificatives, E.

nas : simple dans son allure, il n'a rien de commun avec des hymnes où est mise en œuvre une rhétorique fleurie et subtile (1). Son caractère particulier, c'est d'être un mélange d'invocation, de récit, de description, d'où sortiront toutes les branches de la poésie Hindoue, quand le génie du peuple, parvenu à sa maturité, aura conscience de ses forces.

(1) Pièces justificatives, F.

§ IV.

DE LA LANGUE ET DU STYLE DES HYMNES DU RIG-VÊDA.

Le texte des hymnes du Rig-Véda nous fait connaître le Sanscrit dans sa première période de développement : la langue possède déjà une grande partie de ses ressources, qu'elle n'a pu acquérir que par une formation de plusieurs siècles ; mais elle est bien loin encore de la souplesse et surtout de la régularité du Sanscrit classique. L'idiome des Vêdas fait usage d'un très grand nombre de racines, dont plusieurs se sont totalement perdues dans les âges suivants, et d'autres sont restées dans la langue improductives, c'est à dire, ne formant point leur série de dérivés. Cet idiome présente une analogie frappante avec le Zend, tant dans l'emploi d'anciens radicaux inconnus au Sanscrit classique que par la même physionomie des formes grammaticales ; bien connu un jour, étudié sur des sources nombreuses, il viendra en aide à l'interprétation des textes Zends du *Vendidad-Sadé*, dont la langue, contemporaine de la langue des Vêdas, a été analysée avec succès au moyen du Sanscrit (1). Le Zend et le Sanscrit Vêdique prouvent à l'évidence que toutes les langues les plus anciennes de la grande famille Indo-Européenne sont issues d'une même souche, leur mère commune, et ne sont pas dérivées les unes des autres : l'abondance de leurs racines

(1) M. Eug. Burnouf est ainsi parvenu à jeter les bases de la grammaire Zende dans son *Comm. sur le Yaçna ;* il a fait usage de la connaissance plus avancée qu'on a aujourd'hui du dialecte Vêdique dans ses *Études sur la langue et les textes Zends* où il se propose d'analyser un certain nombre de termes obscurs. (Journ. Asiatique, IIIe série, t. X, 1840.)

et la variété de leurs formes nous attestent quel riche fonds a été partagé de bonne heure, mais inégalement, entre toutes les filles de cette langue primitive, antérieure aux littératures connues.

Le langage des hymnes dont je m'occupe offre dans l'ensemble de ses mots un rapport remarquable avec les idées dont leur poésie est l'expression : il est curieux d'en juger d'après un vocabulaire rédigé par les Hindous eux-mêmes et où est rassemblée la plus grande partie des mots employés dans les Vêdas pour le même objet, pour la même idée : c'est le recueil appelé NIGHANTOU ou *Explication*, la première des trois parties du *Niroukta* (1), glossaire explicatif des Vêdas attribué à YASKA, un des disciples par succession de Paila, à qui Vyâsa lui-même a transmis le Vêda des hymnes (2); ce recueil n'existe encore que manuscrit entre les mains des Indianistes (3). On est surpris d'y rencontrer une très grande variété de synonymes pour exprimer une seule action, et surtout pour désigner les éléments ou les phénomènes qui frappent l'homme tant qu'il reste dans un contact perpétuel avec la nature : je me bornerai à citer ici quelques exemples de cette synonymie instructive dans laquelle on découvre aisément une valeur philosophique, une sorte d'histoire des idées par les mots. Là se trouvent recueillies cent vingt-deux racines verbales pour l'action de *marcher*, trente-trois

(1) Colcb. Miscell. Essays, I, 26. cfr. ib. 15.

(2) Les rapprochements de mots faits par Yâska prouvent la régularité mise déjà de son temps dans les recherches grammaticales (Rosen, annot. ad Rigv. XXVIII—IX). Il cite d'anciens grammairiens dont Pânini ne fait plus mention (ib. VIII, XII); il appartiendrait avec ses prédécesseurs à la première période où la grammaire fut cultivée comme science, tandis que Pânini nous représenterait une technique plus avancée (cfr. Lassen, *Zeitschrift* u. s. w III, 483-84). — Le travail exégétique de Yâska a été commenté après lui par Dourgâchârya et Dévarâdjayadjvan.

(3) Je dois la copie dont je me suis servi à la communication que m'a faite le Dr J. Müller de Munich du texte transcrit par M. Poley à Londres, et je l'ai collationnée avec une autre copie faite par Rosen en 1837 pour M. Eug. Burnouf.

pour celle de *frapper* ou *tuer*, dix pour celle de *donner*, dix-sept pour celle de *supplier*, dix pour celle de *vénérer*, quarante-quatre pour celle de *louer, adorer*, onze pour celle de *briller* (1). Un grand nombre de noms sont des épithètes tirées d'ancienne racines, et usitées ensuite avec la valeur de substantifs : vingt-cinq mots différents sont employés pour *hommes*, douze pour les *bras*, vingt-deux pour les *doigts;* on y compte onze mots pour l'*intelligence*, dix pour la *louange*, quinze pour le *sacrifice;* la Terre porte vingt-un noms différents, le Ciel et la Terre vingt-quatre, l'or en a quinze, l'atmosphère seize, les rayons quinze, les régions célestes huit, la foudre dix-huit, la Nuit vingt-trois, l'Aurore seize, le jour douze, le nuage trente, la voix ou le son cinquante-sept, l'eau cent et un, le fleuve trente-sept, la nourriture vingt-huit, la force et la richesse chacune également vingt-huit, le combat quarante-six, etc. (2). Cet extrait du *Nighantou*, surtout si on le compare au vocabulaire de la langue classique, peut déjà donner une idée de la richesse dont l'idiome des Vêdas était en possession, et des choses à la peinture desquelles s'appliquaient les esprits. En cherchant les expressions consacrées aux mêmes objets dans l'*Amara-Kocha*, recueil disposé aussi par ordre de matières (3), on n'y retrouve plus une grande quantité de mots Vêdiques; quand même le nombre est équivalent, des mots nouveaux, dérivés ou composés, remplacent les mots tombés en désuétude. Une révolution lente aura ainsi renouvelé en partie le fond de la langue consacrée dans sa première forme par la poésie et la science religieuses; il reste encore à découvrir dans quels monuments s'est faite la transi-

(1) *Nighantou*, II, 14, ib., 19, III, 20, ib., 19, ib., 5, ib , 14, I, 16.

(2) *Nighantou*, sect. I—III.

(3) C'est l'œuvre d'Amarasinha, une des *neuf perles* de la cour de Vikramâditya, qui régnait un demi-siècle avant J.-C. (Ed. Loiseleur Desl. Préf. I—V.)

tion du Sanscrit le plus ancien au Sanscrit littéral, resté pendant des siècles la langue commune de l'Inde.

La grammaire du Sanscrit montre dans le *Rig-Véda* une formation très avancée : elle n'est point arrivée à une régularité parfaite, systématique, invariable; mais elle laisse reconnaître l'application des mêmes lois selon lesquelles la langue se développera et se fixera un jour. Déjà la grammaire Védique use avec une sorte de profusion d'une des sources inépuisables de la richesse du Sanscrit, la dérivation normale d'une famille entière de mots d'un même thème radical : la racine verbale donne naissance, au moyen de suffixes variés exprimant les nuances de la pensée, à de nombreux dérivés, substantifs et adjectifs, qui déterminent et peignent les objets; la langue tire déjà de son propre fonds le luxe d'épithètes dans lequel se complait maintefois l'imagination des pasteurs Hindous. Cette langue est sonore, musicale, fraîche, pittoresque, faite pour être l'écho d'une nature vivante, bruyante, harmonieuse, le miroir du ciel transparent et de l'horizon des montagnes. Une richesse surprenante de formes et d'images se reflète avec une douce clarté dans quelques hymnes du Rig-Véda; mais, le plus souvent, la pensée a peine à se produire librement dans sa beauté : elle est renfermée, cachée dans quelques mots énigmatiques; on voit qu'elle en est à ses premiers efforts, qu'elle n'est point encore maîtresse de l'expression.

Bien que je ne puisse entrer ici dans toutes les particularités de la grammaire Védique et les confirmer par de nombreux exemples, ce qui serait plutôt l'objet d'une dissertation philologique, je vais parcourir brièvement les parties du discours en insistant sur ce qu'on y remarque de plus saillant. La déclinaison des noms existe dans le dialecte Védique aussi complète que dans la langue classique, faisant usage de la même variété de cas, admettant aussi trois nombres et trois genres; les cas y sont caractérisés par les mêmes désinences, dont l'emploi n'est pas

cependant tout à fait régulier et fournirait en quelque sorte la première histoire de la déclinaison. Les pronoms figurent dans les textes du *Rig-Véda* sous des formes antiques ou syncopées qui se sont perdues ensuite dans la langue littéraire de l'Inde; ils offrent à la comparaison des langues affiliées au Sanscrit les souches pronominales encore intactes ou à peine modifiées. La conjugaison n'offre pas un phénomène moins frappant dans le développement simultané de tous ses éléments, personnes, temps, modes, voix, verbes, dérivés, dont les flexions grammaticales précisent déjà les différences essentielles. Des syllabes conventionnelles, intercalées entre le radical et la désinence, établissent dès lors dix classes principales auxquelles se ramène la conjugaison Sanscrite : seulement l'usage de ces signes distinctifs est encore flottant dans les Vèdas; la même racine se trouve conjuguée avec les signes de plusieurs classes (1), ou bien mainte racine suit d'ordinaire une classe qu'elle a complètement abandonnée plus tard. La langue Védique possède un certain nombre de désinences verbales retranchées ensuite ou perdues dans le Sanscrit, et quelques temps ou modes devenus d'un usage fort rare (2). Elle emploie à chaque instant des formes secondaires, qui sont dérivées des verbes *simples*, tirés immédiatement de leur racine; elle met en œuvre aussi librement que la langue des temps postérieurs les formes *causatives*, *intensives*, *désidératives*, que l'on croirait au premier abord étrangères à une poésie aussi ancienne; elle a recours en même temps à la création de verbes *dénominatifs* qui décrivent l'action exprimée par un nom, et dont le style recherché, compassé, fleuri des poëtes lyriques et dramatiques sera prodigué jusqu'à l'abus. Il serait facile de donner d'autres caractères qui rapprochent

(1) Je donnerai pour ex. KRI, faire, racine usitée dans les 1e, 2e et 5e classes.

(2) Par ex. les aoristes surtout dans le sens de l'Impératif, le mode appelé par les Indiens *Lét* et usité avec la valeur de Potentiel et de Précatif.

également l'idiome du *Rig-Véda* de la forme souple et complète du Sanscrit fixé par les livres, par exemple l'existence d'une conjugaison passive à côté des deux voix active et moyenne, le rôle d'auxiliaires que prennent quelques verbes seuls ou accompagnés de particules, l'emploi du participe du verbe *être* avec des adjectifs : ces traits nous manifestent une tendance de la langue à recourir dès lors à des procédés analytiques, et prouvent que nous ne la connaissons plus dans son état le plus ancien, où le principe de la synthèse devait dominer presque d'une manière exclusive.

On ne peut regarder comme une marque de non-authenticité dans les stances du *Rig-Véda* certains artifices de style que le poëte y fait quelquefois entrer : ils n'y sont pas accumulés, entassés pour ainsi dire à satiété comme dans les époques où l'art se complait uniquement dans le jeu des sons et des syllabes ; ils se sont présentés naturellement aux chantres Hindous comme un moyen de charmer l'oreille des assistants dans la récitation cadencée des hymnes. Tantôt on y voit rapprochés deux mots tirés de la même racine, et produisant une assonance agréable, auxiliaire de la mémoire (1); c'est la forme la plus simple de l'*Allitération*, celle qui s'appelle aussi *Paronomasie* : tantôt ce sont plusieurs stances qui commencent par les mêmes syllabes répétées à dessein pour mieux les unir (2). D'autres peuples ont aussi fait usage de l'allitération à une époque fort ancienne de leur littérature, et l'abus n'en est venu partout qu'avec la décadence générale du goût : ainsi l'allitération n'est point un ornement superflu ou déplacé chez les écrivains Hébreux ; elle prête sou-

(1) En voici quelques exemples : Rigv. I, h. I, 5, *devo devebhir*, h. III, 1, 3, *dáçvánso dáçuschah*, h. XXX, 16, *sanitá sanaye sano*, ib., 20, *marto amartye*, h. XLIV, 13, *çrudhi çrutkarna*, h. LVII, 4, *girvano girah*, ib., 6, *vadjrena vadjrin*, h. LXXII, 5, *namasyam namasyan*.

(2) Voy. l'h. LXI, 1-15, dont les distiques commencent tous par les mots *asmai* et *asya*.

vent à la phrase beaucoup d'énergie dans les Prophètes, soit que les mots semblables se suivent, soit qu'ils se trouvent placés dans des membres parallèles (1). Elle paraît avoir existé dans la poésie primitive des nations Germaniques; elle est une des ressources et même une des lois de la versification Scandinave (2). La *prose mesurée* du Chi-King et des plus anciens livres poétiques de la Chine n'est-elle pas soumise aux règles de la rime pour les finales, et à celles de l'allitération, c'est à dire au retour périodique et cadencé de certaines articulations et de certaines désinences (3)? Pour nous expliquer le plaisir qu'y prenaient des peuples encore simples, il faut considérer l'effet agréable que produit au milieu des strophes l'uniformité des sons, comme la rime à la fin des vers; on conçoit alors que les vieux poëtes auront recherché avec délices ces assonances si propres à flatter leurs auditeurs. Cet art ingénieux n'a pas été dédaigné par les poëtes des siècles plus éclairés : Plaute et Térence qui avaient cependant connu les modèles Grecs n'ont-ils pas essayé de captiver leur public Romain par le cliquetis de l'allitération dans toutes ses nuances (4)? Ce qu'on trouve en ce genre dans le *Rig-Vêda* ne ressemble en rien à la prose rimée des Arabes qui n'est qu'un tissu d'assonances et de jeux d'esprit puérils, ou à la poésie artificielle des derniers versificateurs Hindous : ce qu'il y a d'allitération dans ses vers, est le fruit d'un goût naturel et spontané chez les poëtes, et ne contredit nullement l'antiquité que d'autres raisons d'un grand poids engagent à lui assigner.

L'étude de la métrique du *Rig-Vêda* concourt également à

(1) Voy. Gesenius, *Lehrgebäude der Hebr. Sprache,* de la Paronomasie, §. 237, où de nombreux exemples sont réunis.

(2) Bergmann, *Poèmes Islandais,* Introd. génér., ch. V, p. 126-30.

(3) Abel-Rémusat, *Grammaire Chinoise,* appendice, III, de la Versification, p. 171. — Cfr. Davis, ouvr. cité, p. 422.

(4) Nacke, de allitteratione sermonis Latini (*Rheinisches Museum,* 1829, 324, sq.)

prouver que, si la langue n'y a pas encore atteint la fixité dans sa forme, elle a du moins fait de grands progrès dans son développement. La prosodie y est sujette à de nombreuses anomalies, dont une des causes principales est l'absence fréquente des lois du *Sandhi* ou de la jonction euphonique des mots (1). Ce que nous rencontrons d'irrégulier dans la mesure des stances, doit être attribué aux variations que la prononciation aura subies pendant la période où les hymnes auront été transmis oralement, et offre en même temps un moyen de juger l'âge relatif des morceaux que nous avons : l'écriture n'aura pas toujours tenu compte de l'observation du rhythme qui avait lieu nécessairement dans la récitation, et il sera résulté souvent quelque confusion des tentatives faites dans la suite pour ramener l'orthographe et la mesure des textes Vêdiques aux règles de la langue écrite. A part quelques irrégularités qui étaient laissées au choix du poëte, et dont on a déjà reconnu le retour trop fréquent pour qu'on leur donne le nom de licences (2), la poésie du *Rig-Vêda* est basée sur un art de la métrique déjà perfectionné; elle use d'une grande liberté dans le choix de ses mesures calculées par syllabes qui, une fois acquises à la langue, y sont restées comme modèles (3) : la forme de stances ou de distiques que les hymnes ont affectée n'a pas cessé de prédominer dans la littérature poétique de l'Inde.

(1) Le Zend a appliqué les lois du *Sandhi* intérieur, qui lie le radical à sa désinence; mais il n'a pas connu celles du *Sandhi* extérieur qui joint les mots entre eux : ce qui en existe dans les Vêdas n'est point venu au Sanscrit de la langue parlée dans l'ancienne Arie, mais c'est un perfectionnement Indien. Voy. Burnouf, *Yaçna*, I, note C, p. XXII, suiv., p. XXX.

(2) Le Dr Ad. Kuhn les a signalées dans l'examen des mètres des VII hymnes publiés d'abord par Rosen (*Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, t. III, p. 76-88.) — V. les observations critiques de Brockhaus (ib. IV, 83.)

(3) Colebrooke a donné les principales classes des mètres Vêdiques dans sa diss. *On sanscrit and pracrit poetry* (Misc. Essays, t. II, p. 152-53.)

L'*Anouschtoubh*, distique dont chaque vers a seize syllabes, est demeuré le type du *Çlôka* épique ; il est remarquable de le retrouver dans sa forme arrêtée et invariable à une aussi haute antiquité, avec la seule différence que dans le Vèda le sens ne passe que fort rarement d'un vers à l'autre. Le *Çlôka* exigeait par sa composition intérieure moins de travail de la part du poëte que les autres mesures, et il était éminemment propre au récit, à l'exposition ; c'est là sans doute le secret de la perpétuité qui lui est échue en partage dans presque tous les genres. N'en est-il pas advenu de même en Grèce de l'Hexamètre, dont l'invention était attribuée tantôt à Orphée, tantôt à l'oracle de Delphes, et qui fut quelquefois appelé *Théologique* (1) à cause de sa première application à la poésie sacrée? Il se conserva aussi dans la langue comme vers *héroïque*, consacré surtout à l'épopée et aux œuvres didactiques. Un mètre du *Rig-Vèda*, plus ancien que le Çlôka qui lui doit peut-être son origine, c'est la *Gâyatrî*, vers de vingt-quatre syllabes partagé en trois sections ; les auteurs des hymnes s'en sont servis avec une sorte de prédilection, et y ont attaché une importance toute religieuse : c'est dans ce mètre qu'est conçue la fameuse invocation au Soleil qui porte le nom de *Gâyatrî*, pour ainsi dire le chant par excellence, « au dessus duquel il n'y a rien (2). » Brahmâ doit avoir créé de sa bouche orientale le mètre *Gâyatrî* en même temps que le *Rig-Vèda* (3), et sous ce mythe il est facile de reconnaître la vénération traditionnelle des Hindous pour une des formes métriques les plus anciennes et les plus belles de leur poésie.

Les mètres du *Rig-Vèda*, déjà si variés et si parfaits, étaient employés longtemps avant que les règles en fussent formulées :

(1) Bode, Gesch. der Hellenischen Dichtkunst, t. I, p. 183, note 4.

(2) Mânava-dh. II, 83. Cfr. ib., 77-79, 170. Je ne répète point l'invocation si souvent traduite.

(3) Wilson, *Vishnu Purâna*, p. 42. Voir plus haut p. 9.

les stances de ses hymnes étaient composées bien des siècles sans doute avant que Pingala rédigeât la prosodie officielle qui, sous le nom de *Tchandas*, constitue un des six *Vêdângas* ou branches auxiliaires de la science sacrée. On ne pourrait affirmer que la versification de la poésie plus moderne des Hindous soit supérieure à celle des chants Vêdiques: elle montre, il est vrai, plus de recherche et de raffinement, mais elle n'est pas exempte d'une certaine uniformité qui dégénère en roideur. Il y a infiniment plus de mouvement et de vie dans la plupart des mètres du *Rig-Vêda* que dans les vers polis et travaillés de l'âge de Calidâsa ; il faudrait descendre jusqu'aux chansons populaires ou au moins jusqu'aux poésies *Pracrites* pour retrouver la même liberté que dans le mètre *Vrihati,* dont les strophes s'ouvrent par un vers plus court qui rompt la monotonie produite ailleurs par la succession des mêmes mesures (1).

La syntaxe de la langue Vêdique est en général d'une grande simplicité ; cependant elle atteste évidemment un travail lent et assidu de l'intelligence pour atteindre plus de perfection. Elle annonce par l'ordre des mots, par leur placement qui n'est pas sans art, la marche régulière du style épique, l'harmonie naturelle de la phrase Sanscrite. La syntaxe Vêdique touche sur un grand nombre de points à celle des époques suivantes ; elle révèle le génie du même peuple qui a chanté ses traditions dans des milliers de vers dont les constructions nous semblent stéréotypées.

Malgré les caractères d'une culture avancée que l'idiome des Vêdas possède sous plusieurs rapports, c'est la nature d'une langue jeune encore qui prévaut dans les textes qui nous restent; assez de racines perdues, de flexions inusitées, de formes tout à

(1) Rigv. I, h. XLVII, XLVIII, cfr. h. XXXVI, XLIV. — Voy. les remarques de Lassen sur la prosodie Vêdique (*Zeitschrift* u. s. w. III, p. 477, suiv.).

fait antiques s'y rencontrent pour qu'on le regarde comme une préparation nécessaire à la formation définitive d'une langue polie et savante : les Hindous, en systématisant leur grammaire avec une rigueur géométrique, ont consigné minutieusement les moindres particularités du langage des Vêdas et en ont fait des règles ; *Pânini*, leur grammairien divinisé, en a donné l'explication ou du moins en a formulé les énigmes dans ses *Aphorismes* (*Sûtras*), et c'est de ces débris authentiques qu'il est réservé à la philologie moderne de tirer ce qu'on pourrait appeler les antiquités du Sanscrit (1). Outre les archaïsmes dont est rempli le *Rig-Vêda* (2), il y a quelque chose de primitif dans la concision énigmatique des morceaux qui semblent les plus anciens, dans le laconisme presque sauvage où le poëte se renferme quelquefois : dans de tels passages il faut deviner sa pensée ou se résoudre à la paraphraser avec les commentateurs. La grammaire n'a pas encore la précision normale qu'on admire en Sanscrit dans la relation des mots, et, pour n'en donner qu'un seul exemple, les préfixes (ou prépositions) sont le plus souvent séparés de leur verbe, tandis qu'ils y sont joints inséparablement dans les poèmes épiques; la Tmèse en effet semble ne pouvoir exister que dans l'enfance d'une littérature ; n'a-t-elle pas disparu chez les Grecs après Homère? Le retour de la Tmèse pour ainsi dire à chaque vers du *Rig-Vêda* est donc une preuve incontestable d'ancienneté.

En somme, la langue de ce livre est faite avec ses vieux mots, avec ses coupes hardies, avec ses ellipses et ses anomalies, pour surprendre le lecteur à qui le Sanscrit est déjà familier, pour frapper nos esprits habitués à la clarté logique des langues an-

(1) Rosen dans ses annotations a combiné la science grammaticale de Pânini avec les interprétations de Yâska.

(2) On a comparé avec justesse la langue Vêdique au Latin de la loi des XII Tables, ou encore à celui d'Ennius et de Lucrèce.

ciennes ou à l'exposition libre et facile des langues modernes : d'un autre côté il y a peut-être un charme tout nouveau pour nous dans le ton simple et solennel de la poésie patriarcale des *Rischis* (1).

(1) « In quibus sermonis inculta solemnitas delectabit multos, qui ad linguarum analogiam indolemque explorandam animum applicuerunt... » Rosen, Prœmium ad *Rigv. Specimen.*

§ V.

HYMNES EXTRAITS DU RIG-VÊDA.

J'ai fait choix, dans la partie publiée du Rig-Vêda, de quelques hymnes propres à faire connaître le genre de poésie sacrée auquel appartient le recueil entier : j'ai donné la préférence à ceux dont la portée semble être la plus générale, dont le caractère primitif fait contraste avec les productions des grands siècles littéraires ou avec les tendances des poésies modernes à l'individualisme. Je me suis attaché en traduisant ces hymnes à conserver au texte sa simplicité, à suivre l'ordonnance générale des phrases. Malgré le désavantage d'une version presque littérale dans une langue vivante, j'ai préféré ne pas m'écarter de l'original ; je n'en ai rien retranché, et n'y ai intercalé quelques mots explicatifs que sur l'autorité des commentateurs (1) ; j'ai cru qu'on saisirait mieux de cette manière la nature et le mérite particulier de cette branche de la poésie Orientale. Elle est à une distance immense de nos mœurs, de nos préoccupations ; elle est née au sein d'une nature dont les scènes grandioses et la végétation puissante sont inconnues aux climats tempérés de notre continent ; elle n'est pas marquée du sceau imposant d'universalité, qui est particulier à la poésie Biblique, faite pour tous les siècles et pour tous les pays : aussi, pour la juger et l'apprécier, il importe de se souvenir qu'elle représente dans l'histoire générale des lettres une contrée de l'Asie, une race, une mythologie, une civilisation à

(1) Dans les textes traduits les passages supplées pour l'intelligence du sujet seront indiqués par l'emploi du caractère italique. N'ayant pas donné à ce travail un but philologique, je me suis abstenu d'exposer en note les raisons qui m'ont fait souvent adopter une interprétation opposée à celle des commentateurs ou de Rosen dans sa version latine.

leur berceau ; c'est en présence des cimes de l'Imaüs ou sur les rives *sacrées* du Gange que les accents de cette poésie ont retenti pour la première fois il y a plus de trente siècles !

Dans le Rig-Vèda les Hindous adressent leurs invocations à des Dieux en quelque sorte visibles, qui leur représentent la nature vivante et lumineuse ; ils implorent les divinités qui président à tous les mouvements du ciel, et ils donnent à ces personnifications le nom de Dèvas, signifiant *lumineux, resplendissants* dans leurs hymnes bien plus souvent qu'il ne signifie *divinités* (1). Il y a des idées morales cachées dans ce brillant Sabéisme ; les idées de force, de pureté, de sincérité, sont associées à celles de lumière et de clarté ; les mêmes mots se succèdent fréquemment au propre et au figuré : dans la pensée du Brâhmane méditatif, l'Aurore vient révéler toutes choses, elle excite les âmes à dire la vérité. La poésie Vêdique, c'est l'admiration intuitive des anciens peuples pour la lumière : à la surprise de l'intelligence et des sens succède la prière, l'adoration.

L'Indien élevant son âme
Aux voûtes de son ciel d'azur,
Adore l'éternelle flamme
Prise à son foyer le plus pur ;
Au premier rayon de l'Aurore,
Il s'incline, il chante, il adore
L'astre d'où ruisselle le jour ;
Et le soir, sa triste paupière
Sur le tombeau de la lumière
Pleure avec des larmes d'amour (2) !

Les divinités, à qui les hymnes du *Rig-Vèda* sont adressés, sont les éléments personnifiés ou bien les phénomènes du ciel aux principaux instants du jour et de la nuit : l'imagination a

(1) *Déva* dérive de la racine Sanscrite Div, briller.
(2) Lamartine, Harmonies poét. et relig., liv. II, Harm. VIII.

donné à ces Dieux de son invention des attributs distinctifs, un char et des coursiers (1), et de là il n'y avait plus qu'un pas jusqu'aux fables plus compliquées de la mythologie épique. Le Dieu, invoqué d'ordinaire avant tous les autres, est *Agni*, le Feu qui consume l'offrande, qui la porte aux Dieux, qui est appelé le messager du sacrifice. Puis viennent *Vâyou*, l'air, le vent, et *Varouna*, le maître des eaux. Les *Açvinas*, jumeaux célestes, représentent les deux crépuscules; l'Aurore (*Ouschas*) est invoquée comme annonçant le jour et apportant aux hommes tous les biens; enfin le Soleil (*Soûrya, Aditya*) est salué comme la vie du monde. *Indra*, le maître du firmament, assisté de la troupe des Vents ou *Maroutas*, est le Jupiter tout puissant (2), armé de la foudre, protecteur des êtres qui l'implorent. Telles sont les principales Divinités qui figurent dans les chants Vêdiques (3).

Des séries entières d'hymnes ont pour objet l'invocation d'Agni ou d'Indra, de sorte que ces deux divinités paraissent occuper la plus grande place dans les sections du *Rig-Véda* jusqu'ici connues. Un hymne à AGNI commence presque tous les chapitres attribués à un même auteur, parce que le Dieu du feu est censé ouvrir le sacrifice et y amener les Dieux tour à tour invoqués. Je vais prendre pour exemple l'hymne premier du Ier Livre, dont le Rischi est Madhucchandas, fils de Viçvâmitra (4):

« Je célèbre AGNI, le pontife (5), le prêtre resplendissant du sacrifice, l'auteur de l'invocation dispensant les plus riches trésors.

(1) Le *Nighantou* énumère (I,15), les montures de dix divinités des Vêdas : les chevaux fauves d'Indra (Haris), le bélier d'Agni, les ânes des Açvinas, les vaches rougeâtres des Aurores, etc.

(2) Il est à la fois *Jupiter Tonans* et *Jupiter Pluvius*.

(3) On peut lire dans le *Génie des Religions* l'apparition successive des Dieux de la lumière qu'Edg. QUINET a décrite en poëte, p. 142, suiv.

(4) Rig-Vêda, liv. I, h. I, 1-9. Mètre *Gâyatrî*.

(5) Agni est appelé le *Pourohita*, prêtre de famille, dirigeant les cérémonies et les sacrifices sans être officiant.

» Agni est digne des louanges des chantres anciens et de celles des nouveaux : qu'il amène ici les Dieux!

» Par Agni, *celui qui sacrifie* jouit d'une opulence s'augmentant de jour en jour, glorieuse, accompagnée d'une mâle postérité.

» Agni, l'offrande entière que tu environnes de toutes parts parvient jusques aux Dieux.

» Agni, maître de l'invocation, accomplissant le sacrifice, véridique, plein de gloire, Dieu *lui-même*, qu'il vienne avec les Dieux!

» Ce que tu feras, ô Agni, de salutaire pour ton serviteur, te sera en même temps propice, Angiras (1)!

» Chaque jour, nous venons vers toi la nuit et le jour, Agni, t'apportant notre vénération avec notre sacrifice (2);

» *Nous venons vers toi*, resplendissant dans les sacrifices, gardien de leur mérite, brillant, croissant toujours dans ta demeure (3).

» Comme un père pour son fils, Agni, sois pour nous d'un accès facile : favorise-nous pour notre bien-être! »

Dans le grand nombre des hymnes à Indra, j'en ai choisi quatre qui m'ont paru embrasser assez complètement le point de vue auquel les Hindous ont invoqué INDRA comme le maître du ciel, qui brise les nuages par sa foudre et fait tomber sur la terre altérée une pluie bienfaisante, comme le Dieu puissant qui comble les hommes ses serviteurs de biens en abondance, et déjoue les ruses de leurs ennemis.

Voici l'hymne VIIe du livre premier, qui a pour Rischi le même Madhucchandas (4) :

(1) Surnom d'Agni, analogue au mot *Angâra*, charbon.

(2) Le mot *dhyâ* est interprété dans les scholies par *bouddhyâ*, c'est-à-dire *en pensée ;* mais il est plus conforme à l'esprit du culte de lui donner le sens plus concret de prière ou sacrifice. Cfr. h. XLVI. 2. II, 2, 3.

(3) Par les offrandes jetées dans les flammes.

(4) Rigv. I, h. VII, 1-10. Mètre *Gâyatri*.

» Les chantres ont célébré le grand INDRA, les auteurs des hymnes ont invoqué INDRA par des louanges, des prières ont célébré INDRA !

» Cet Indra, atteignant tout avec ses coursiers fauves, *sur son char* attelé à sa parole, Indra porte-foudre, brillant d'or,

» Indra, pour éclairer au loin, a fait monter le soleil dans le ciel ; il a dispersé le nuage par ses rayons (1).

« Indra, protège-nous dans les combats et dans les grands carnages (2), avec des secours redoutables, ô toi qui es redoutable !

» Nous invoquons Indra pour de grandes richesses, Indra pour peu de biens, *Indra* portant la foudre qui se joint *à nous* contre nos ennemis.

» Maître de la pluie, dispensateur *des fruits* du sacrifice, ouvre pour nous *les flancs* de ce nuage, toi qui ne veux point nous refuser.

» Les hymnes qui sont adressés à différents Dieux appartiennent plutôt à Indra porte-foudre : je ne trouve point de louange digne de lui.

» Indra qui fait pleuvoir *les biens*, semblable au taureau accourant vers les troupeaux, visite les hommes dans toute sa puissance, en maître qui ne refuse jamais.

» Indra, qui seul commande aux hommes et qui est maître des trésors, est aussi celui qui gouverne les cinq tribus (3).

» Nous invoquons Indra pour vous *qui êtes ici présents*, et de toutes parts pour les hommes : qu'il nous soit particulièrement *favorable !* »

(1) Autre interprétation : il a par ses rayons fait ressortir le *monde* (figuré par la *montagne*, sans doute l'Himâlaya.)

(2) *Sahasrapradhana*, « qui fait périr mille hommes », ou « qui procure mille butins ».

(3) Les quatre classes légales avec la tribu des *Nischâdas* ou chasseurs (Schol.) — Selon d'autres, cinq tribus célestes (Rosen, adnot. st. 9, p. XXV.) — Peut-être ne s'agit-il que de cinq tribus voisines et alliées.

Les hymnes suivants sont tout pleins de l'esprit guerrier qui respire dans quelques légendes du *Rig-Véda* et montre la transition des symboles de la nature à des mythes plus développés : dans ces passages le style prend une allure plus libre qui le rapproche des récits et des descriptions de l'épopée. On croirait lire dans la plupart des hymnes à Indra des fragments d'anciennes Titanomachies, tant le vers y a d'énergie et tant la phrase est toujours belliqueuse dans sa marche. Dans l'hymne XXXII est célébrée la victoire d'Indra sur le mauvais génie VRITRA ou AHI qui retenait les eaux captives dans les nuages (1) : c'est Vritra qui, métamorphosé en géant, soutiendra contre le roi des Dieux de terribles combats longuement décrits par les poëtes épiques ; nous n'avons encore ici que le germe de la fable qui a valu à Indra l'épithète si souvent répétée de VRITRAHAN ou meurtrier de Vritra (2) :

« Je vais chanter les victoires d'INDRA, celles qu'a remportées jadis le *Dieu* porte-foudre : il a frappé AHI ; alors il a fait couler les eaux, il a fendu le sein des montagnes.

» Il a frappé Ahi fixé dans le nuage : Tvaschtri (3) lui a forgé une arme facile à lancer ; alors, comme les vaches *courant* vers les veaux, les fleuves dans leur course rapide se sont précipités vers la mer.

« S'avançant comme un taureau, Indra cherchait la libation ; dans le triple sacrifice il buvait du *Sôma* préparé : alors Mag-

(1) Liv. I, h. XXXII (chap. VII, h. II). Le Rischi est Hiranyastûya, fils d'Angiras; le mètre, le *Trischtubh*, resté dans la poésie Hindoue sous le nom d'*Indra-Vadjra* ou foudre d'Indra.

(2) Ce nom, usité dans les hymnes (LIX, 6), est bien ancien pour qu'il ait perdu dans le *Zend-Avesta* où il existe sous la forme de VERETHRAZAN le sens qui lui vient de la tradition primitive, et qu'il ait seulement gardé celui de *victorieux*. Cfr. Lassen, *Zeitschrift* u. s. w. III, 486-87.

(3) Surnom de l'architecte céleste Viçvakarma, qui fabriqua la *foudre invincible* d'Indra, cfr. h. LII, 7. LXI, 6. LXXXV, 9.

havan (1) saisit son trait aiguisé; il frappa ce premier né des nuages.

» Quand tu frappas ce premier né des nuages, ô Indra, tu détruisis en même temps les illusions *trompeuses* des *génies,* usant de magie : ensuite, faisant apparaître le soleil, le jour et l'aurore, tu n'as plus rencontré d'ennemi.

» Indra a frappé d'un terrible coup de sa foudre le ténébreux Vritra aux membres dispersés : semblable à des arbres abattus par la hache, Ahi est tombé renversé contre terre.

» Comme celui qui n'a point de rival à combattre, il provoquait dans sa joie perverse le possesseur d'une grande force, le vainqueur qui en a fait périr plusieurs : *aussi* il n'a pas échappé au nombre des victimes; l'ennemi d'Indra *en tombant* a fait trembler les fleuves.

» Sans pieds et sans mains, il provoquait encore Indra au combat; *Indra* lança la foudre sur sa tête : tel que l'eunuque qui garde l'apparence d'un homme, Vritra était gisant percé de toutes parts.

» Par-dessus l'*Asoura* étendu là comme un fleuve aux digues rompues, passèrent les eaux qui réjouissent le cœur : ces eaux que Vritra par sa grandeur avait tenues embrassées *dans le nuage,* Ahi était *maintenant* renversé à leurs pieds.

» La mère de Vritra gisait abattue; Indra lui porta un coup de son arme : en haut était la mère, en bas le fils; la Dânavî s'endormit à côté de lui comme la vache à côté de son veau (2).

« Le corps sans forme de Vritra est emporté au milieu des eaux qui ne s'arrêtent pas et ne tarissent pas : les eaux coulent à l'entour, *et ainsi* l'ennemi d'Indra a dormi un long sommeil dans les ténèbres.

(1) « Possesseur de la richesse, » surnom d'Indra.

(2) Les *Asouras*, appelés aussi *Dânavas* ou *Daityas,* sont les races des génies mauvais par nature, ennemis des Dieux, *Souras* ou *Dévas.*

» Les eaux *qui étaient* retenues par ce brigand, gardées par cet ennemi, restaient enfermées, comme les vaches recélées *jadis* par l'*Asoura* Pani : la caverne des eaux fermée jusqu'alors, Indra l'ouvrit quand il eut tué Vritra.·

» Alors que le brillant Vritra vint seul te combattre avec ses traits, Indra, tu devins la queue d'un cheval *pour le chasser :* tu gagnas les vaches par conquête, ô héros; tu fus maître du Sôma (1); tu abandonnas à leur cours les sept fleuves.

» Ni l'éclair, ni la foudre, ni la pluie retentissante (2) lancée *par son ennemi* n'ont pu écarter *Indra,* quand Indra a combattu avec Ahi; assailli par d'autres *artifices* encore, Maghavan a triomphé!

» Quel autre meurtrier d'Ahi as-tu aperçu quand la crainte est entrée dans ton cœur après que tu l'avais tué? quand tu as traversé tremblant comme un faucon les eaux de quatre-vingt dix-neuf rivières?

» Indra, dont le bras tient la foudre, roi des êtres mobiles et fixes, *maître* des *animaux* domptés armés de cornes, gouverne à jamais comme roi des hommes : de même que le cercle *de la roue* embrasse les rayons, *ainsi Indra* embrasse *tous* les *êtres.* »

Déjà dans cet hymne il y a une allusion à la délivrance des vaches cachées dans une caverne par le mauvais génie PANI (3); cette légende qui rappelle d'une manière frappante Cacus volant les bœufs d'Évandre ramenés par Hercule, sans qu'on puisse toutefois en conclure la transmission d'une telle fable de l'Inde dans l'Italie, est mentionnée pareillement dans beaucoup d'hymnes adressés à Indra, et son sens évident, c'est la protection

(1) La libation que Vritra voulait ravir.

(2) *Hrádunim* me paraît être un adjectif dérivé de la rac. HRAD, *résonner,* et se rapportant aux mots *yám miham* (laquelle pluie).

(3) Nom collectif donné à une classe d'*Asouras* qui sont au service de l'*Asoura* BALA dans cette histoire d'après les scholiastes.

accordée par ce Dieu belliqueux aux hommes pasteurs et agricoles contre les brigands qui les menacent de toutes parts. Elle est citée sans nom particulier dans l'hymne VIe, certainement fort ancien à en juger par le désordre des stances et l'obscurité de maint passage (1); Indra y est invoqué avec les *Maroutas* qui sont les Vents dispersant les nuages :

« Les êtres qui l'entourent attellent *le char* d'Indra toujours brillant, entier, mobile : ses clartés brillent dans le ciel (2).

» Ils attellent aux deux côtés du char ses coursiers Haris dignes d'envie, d'un poil rougeâtre, fiers, portant les hommes.

» Donnant une apparence à ce qui n'en avait pas, une forme à ce qui était informe, tu t'es manifesté, Indra, par les clartés *rayonnantes* de *l'Aurore*.

» Aussitôt après l'offrande, les *Maroutas* qui portent un nom digne de vénération, ont soulevé le *nuage* aux larges flancs (3).

» Indra, *assisté* des Maroutas brisant les lieux fortifiés et pénétrant partout, tu as retrouvé les vaches dans la caverne.

» Les chantres qui s'adressent aux Dieux ont célébré selon leur pensée la troupe immense des Maroutas, qui fait connaître les trésors.

» Tu es toujours aperçue associée à l'audacieux Indra, *troupe des Maroutas :* vous êtes tous deux remplis de joie, brillant du même éclat!

» Le sacrifice appelle de toute sa force Indra avec les troupes désirées des Maroutas, purs de toute tache, parcourant l'*étendue* des cieux.

(1) Rigv. I, h. VI, 1-10. — V. Rosen adnot. p. XXI et XXXII.

(2) Les Scholies donnent à cette stance une interprétation plus savante, empruntée peut-être à la philosophie *Védânta*, et qu'a suivie Stevenson : « Les êtres vivants des trois mondes attirent à eux par leur sacrifice Indra, manifesté dans le soleil, le feu, le vent et les étoiles qui brillent dans le ciel. » Indra devient ainsi l'âme universelle.

(3) Litt. : « *gonflé* comme un ventre. »

» Viens donc toi qui apparais de toutes parts, *troupe des Maroutas! descends* des hauteurs du ciel resplendissant! *Les prêtres* te récitent des hymnes dans ce *sacrifice.*

» Nous implorons Indra *pour qu'il* nous *dispense* ses dons, soit d'ici, soit du ciel au-dessus de la terre, soit de l'espace élevé des airs! »

Le même mythe de BALA volant des vaches avec l'aide des Panis figure dans l'hymne XI, qui a le ton d'une invocation guerrière (1):

« Que tous les chants de louange étendent et agrandissent INDRA à l'égal d'une mer, le plus belliqueux des combattants, le dispensateur des aliments, le protecteur des bons!

» Pourvus de nourriture (2), que nous n'ayons rien à craindre dans ton alliance, ô Indra, gardien de la force! Nous te louons hautement, toi, le vainqueur invincible!

» Les abondantes largesses d'Indra ne diminuent jamais non plus que ses secours : puisque le trésor des aliments salutaires aux vaches augmente pour ceux qui le louent.

» Indra est le destructeur des villes *des Asouras* (3), toujours jeune, sage, doué d'une vigueur incomparable, soutien de tout sacrifice, armé de la foudre, invoqué par plusieurs.

» Toi *qui domines* les montagnes, tu as ouvert la caverne de Bala qui avait *renfermé* les vaches; effrayés *par Bala,* les Dieux se sont réfugiés vers toi, délivrés de toute crainte.

» O héros, je suis venu vers toi en vue de tes dons, en t'offrant

(1) Liv. I, h. XI, 1-8. Le Rischi en est Jêtri, fils de Madhucchandas; le mètre, l'*Anuschtubh* ou *Çlóka* épique.

(2) *Vádjino,* ou : possédant des chevaux, ou bien : au sein des combats.

(3) Indra est ainsi appelé dans plusieurs hymnes : « Tu *as sauvé* dans le combat le char et le coursier; tu as détruit quatre-vingt dix-neuf villes! » H. LIV, 6. Cfr. LIII, 7. LXIII, 2. — Dans le Mahâ-Bhârata, le Dieu envoie son fils chéri, Ardjouna, avec des armes divines anéantir les démons et mettre en poussière leurs forteresses. (Liv. III, 9 et 10 *Parvas*) : c'est le mythe primitif amplifié.

la liqueur *du Sôma : toi qui es* invoqué par des chants, les sacrificateurs t'ont vénéré; ils t'ont connu ainsi disposé *envers tous.*

» Indra, tu as tué par tes prestiges magiques le trompeur Çouschna (1); les sages t'ont connu une telle *puissance;* augmente leurs prospérités!

» Nos louanges ont célébré Indra, dominant par sa seule force, *Indra* de qui les dons sont *au nombre de* mille et plus encore. »

Le chapitre IX du Ier livre contient une série remarquable de sept hymnes (2) aux Divinités du jour et de la lumière; il est attribué en entier au Rischi PRASKANVA, de la famille des chantres Kanvides, et il se distingue par un style soutenu et par les traits brillants de ses descriptions.

Des deux premiers hymnes adressés à Agni, le premier surtout (l'hymne XLIV), est riche en images d'une belle poésie :

» Apporte la richesse variée *qui vient* de l'Aurore et assure un asile, AGNI, qui es immortel, toi qui possèdes la science! *Amène* aujourd'hui les Dieux réveillés le matin.

» Tu es, ô Agni, le messager honoré, portant l'offrande, l'écuyer *dirigeant* les sacrifices : associé aux Açvinas et à l'Aurore, accorde-nous une grande fortune jointe à une mâle vigueur.

» Nous choisissons aujourd'hui pour héraut Agni, donnant les demeures, chéri par plusieurs, dont l'étendard est la fumée, qui répand la lumière, et qui visite les offrandes aux heures du crépuscule.

» Je célèbre au crépuscule le sage Agni pour faire venir les Dieux, *Agni qui est* excellent, toujours jeune, recevant l'hospitalité, pieusement invoqué, cher à l'homme généreux.

» Je te louerai, possesseur absolu de l'univers! sauveur im-

(1) C'est un des principaux attributs d'Indra, de détruire la magie par une magie supérieure et d'exterminer les mauvais génies qui la mettent en usage. Cfr. h. XXXII, 4. LIII, 7.

(2) RIGV. I, H. XLIV — L (chap. IX), ed. Rosen, p. 82-98.

mortel, sacrificateur habile, ô Agni, digne d'adoration, porteur de l'offrande!

» Agni à la douce langue, bien invoqué, doué d'une jeunesse éternelle, sois *à jamais* le digne objet des louanges de ceux qui te chantent : prolongeant la vie de Praskanva, honore sa race divine!

» Les hommes te font briller comme l'auteur de l'invocation qui possède toute science ; Agni, *toi qui es* tant de fois invoqué, amène ici promptement les Dieux supérieurs en intelligence,

» Savitri, l'Aurore, les Açvinas, Bhaga, *et viens toi-même* pendant les crépuscules et les nuits : les libations *une fois* préparées, les fils de Kanva t'allument, *ô toi,* porteur des offrandes, qui rends propices les rites sacrés.

» Agni, tu es le gardien des sacrifices, le messager des hommes : amène aujourd'hui, pour boire le Sôma, les Dieux éveillés le matin et contemplant le Soleil.

» Lumineux Agni, tu as brillé avec les premières clartés de l'Aurore, aperçu par tous *les yeux!* Tu es le défenseur des tribus; tu es le pontife dans les sacrifices, *toujours* favorable aux hommes.

» Nous te donnons, ô Agni, la place d'un homme *dans ce sacrifice, à toi,* consommateur de la cérémonie, prêtre, sacrificateur, plein de sagesse, faisant vieillir *les ennemis,* messager immortel.

» Quand, *ô toi* dont la lumière est bienfaisante, tu viens comme messager des Dieux, placé au devant de l'autel du sacrifice, *alors,* semblables aux flots retentissants de la mer, les flammes d'Agni sont resplendissantes.

» Toi dont les oreilles entendent, Agni, écoute-moi avec les Dieux qui t'accompagnent portant les offrandes : que Mitra, Aryaman *et les autres Dieux* partis dès le matin, viennent s'asseoir sur le tapis sacré auprès du sacrifice!

» Qu'ils entendent cet hymne, les Maroutas dispensateurs des

dons, se servant d'Agni comme de leur langue, *et* faisant croître le sacrifice! Qu'il boive cette libation, Varoura qui a part aux sacrifices, associé aux Açvinas et à l'Aurore! »

Le Feu une fois invoqué, c'est aux Açvinas que s'adressent les chants de Praskanva : les Açvinas figurent les points lumineux qui précèdent l'Aurore à l'horizon; ici c'est surtout comme les messagers de l'Aurore qu'ils seront loués (1).

Ainsi commence l'hymne XLVI (1-15) consacré aux Açvinas :

» Cette aurore chérie, qui n'a point encore été vue, va chasser du ciel *les ténèbres* : je vous loue magnifiquement, ô Açvinas!

» Vous qui êtes les fils de l'Océan, dignes d'être contemplés, les défenseurs volontaires des richesses, êtres lumineux, qui faites obtenir une demeure grâce au sacrifice.

» Des hymnes sont récités en votre *honneur;* quand dans les hauteurs du ciel tant célébré vole votre char aux *coursiers* rapides.

» Le *soleil* nourricier, détruisant les eaux, protecteur, témoin de la cérémonie, nourrit *les Dieux* de notre offrande, ô êtres virils!

» Êtres véridiques, à qui nos louanges sont adressées, buvez abondamment de cette libation qui est l'aiguillon de vos intelligences.

» Traversant les ténèbres, donnez-nous, Açvinas, une nourriture qui nous rassasie et nous remplisse de force.

» Venez vers nous avec votre navire (2), pour que nous arrivions au bout de nos hymnes; attelez votre char, ô Açvinas!

» Le véhicule plus grand que le ciel, qui s'arrête au bord des

(1) Il est dit dans l'hymne XXXIV aux Açvinas (st. 10) : « Savitri (le Soleil) dirige vers la cérémonie avant l'Aurore votre char brillant, dégoûtant de beurre clarifié », et dans l'hymne CXVIII (st. 11) : « Muni d'une offrande, ô Açvinas, je vous invoque, à la première lumière de l'Aurore éternelle! »

(2) La courbe décrite entre les deux points extrêmes de la voûte céleste forme en quelque sorte une barque renversée à l'horizon maritime.

mers., c'est votre char! Les sucs liquides ont été mêlés dans le sacrifice.

» Fils de Kanva, les rayons nous viennent du ciel; la demeure *du soleil* est sur le bord des Océans : mais, *ô Açvinas*, où avez-vous caché votre forme?

» Déjà la lumière est venue au rayon *matinal;* le soleil *va briller* tel que l'or; le *feu* obscurci le manifeste par sa langue *plus sombre* (1).

» Elle est belle, la route du soleil pour arriver au bord *de la nuit :* on aperçoit sa marche de l'extrémité du ciel (2).

» Le chantre célèbre tour à tour les divers secours qu'il a reçus des Açvinas, pour la joie de ces deux *êtres* buvant le Sôma.

» Vous qui demeurez auprès du soleil, *soyez-nous* favorables comme à Manou, venez pour boire le Sôma, en vue de *notre* invocation.

» Que l'Aurore se montre en suivant votre clarté qui se répand : recevez nos sacrifices dans les nuits!

» Buvez tous deux, Açvinas, *de ces libations;* accordez-nous tous deux la félicité, puisque *nous avons* célébré votre secours!»

L'hymne suivant (XLVII, 1-10) est aussi adressé aux Açvinas par le même poëte;

» Ce Sôma si doux a été exprimé pour vous, qui faites croître le sacrifice; buvez, Açvinas, cette libation préparée d'hier; accordez des trésors à *votre* serviteur!

» Venez, Açvinas, sur votre char superbe, muni de trois poteaux (3), tournant bien sur trois *roues* (4). Les fils de Kanva

(1) Le poëte peint ainsi la flamme noircissant aux premiers rayons du jour.

(2) Qui ne se rappellerait à ces mots les paroles du Psalmiste : « A summo coelo egressio ejus. » (Ps. XVIII, 7)?

(3) Ces trois poteaux empêchaient de tomber d'un char rustique, espèce de tombereau par sa forme.

(4) Le scholiaste donne au mot *trivritâ* le sens plus cherché de : « parcourant les trois mondes. »

vous adressent une prière dans le sacrifice : écoutez favorablement leur invocation.

» Buvez ce doux Sôma, Açvinas qui augmentez le fruit de l'offrande ; venez donc aujourd'hui vers le sacrificateur, êtres admirables, apportant des richesses sur votre char.

» Sur cette couche de gazon aux trois faces, venez asperger le sacrifice d'une douce liqueur, vous qui savez tout ! Les fils de Kanva vous ont préparé ces libations de Sôma ; tournés vers la lumière, ils vous invoquent, ô Açvinas !

» Portez-nous ce même secours tant désiré avec lequel vous êtes venus en aide à Kanva, Açvinas, maîtres des œuvres pures ! Buvez ce Sôma, vous qui augmentez le fruit du sacrifice !

» Apportant des richesses sur votre char à l'homme libéral, amenez avec vous des aliments, Açvinas, dignes d'admiration ! Tirez pour nous ou de l'air ou du ciel la richesse tant désirée par plusieurs.

» Êtres véridiques, que vous soyez encore dans le lointain ou dans un lieu proche, venez de là vers nous sur votre char roulant bien *sur ses roues, venez* accompagnés des rayons du soleil.

» Que vos coursiers, resplendissant de l'éclat du sacrifice (1), vous amènent vers les offrandes en ces lieux : dispensant de la nourriture au sacrificateur pieux et libéral, venez reposer sur le tapis sacré, ô êtres virils !

« Avec ce char brillant comme le soleil, sur lequel vous apportez sans cesse l'opulence au sacrificateur, venez, êtres véridiques, *venez* pour boire le doux Sôma !

» Par ces prières et ces hymnes, nous vous appelons à notre secours, vous qui possédez d'immenses richesses : dans l'assem-

(1) Par l'aspersion du beurre clarifié sur ceux qui y assistent. — Autre sens dans le Scholiaste : *yâga-sevinah*, prenant part au sacrifice.

blée sainte des fils de Kanva, quel Sôma n'avez-vous pas bu, ô Açvinas? »

Après les Açvinas, l'AURORE est invoquée comme la source des biens et des jouissances; elle est ainsi saluée par l'illustre Praskanva (1) :

« Brille pour nous avec un trésor, AURORE, fille du ciel! avec des biens en abondance, ô toi qui es resplendissante, avec des richesses, déesse libérale!

» Les *heures matinales* (2) sont descendues en foule *vers les hommes* pour *leur* procurer une demeure, *leur* apportant des chevaux, des vaches, des biens de toute espèce : prononce pour moi de douces paroles, Aurore! accorde-moi l'opulence des riches.

» L'Aurore a *déjà* apparu *bien des fois;* et elle brille de nouveau aujourd'hui, la déesse qui met en mouvement les chars préparés à son arrivée, comme *les navires des hommes* cherchant des richesses dans la mer.

» Aurore, le plus sage d'entre les sages qui, à ton apparition, appliquent leur esprit aux offrandes sacrées, Kanva prononce maintenant ce nom que les hommes *t'ont donné.*

» Semblable à une mère de famille prévoyante, l'Aurore arrive en ces lieux, puissante protectrice : elle s'avance, faisant vieillir sans cesse les êtres animés se mouvant sur des pieds; elle fait envoler les oiseaux *de leur nid.*

» L'Aurore qui réveille l'*homme* juste, qui réveille les pauvres, n'aime point à s'arrêter : les oiseaux, s'envolant de *toutes parts,* ne se reposent point à ta lumière, toi qui arrives avec des aliments!

» L'Aurore a attelé *ses coursiers* avant le lever lointain du soleil; portée par cent chars, cette bienheureuse Aurore se montre distinctement aux hommes.

(1) RIGV. I, h. XLVIII, 1-16. Mètre Vrihatî.

(2) Le poëte entend parler des Aurores passées.

» A son aspect, le monde entier est pénétré de vénération ; *protectrice* bienveillante, elle répand *partout* la lumière : l'opulente fille du ciel, l'Aurore repousse les ennemis, écarte les *êtres* qui dessèchent *tout*.

» Aurore, resplendis de ta clarté propice, ô fille du ciel ! nous apportant une heureuse abondance, venant illuminer chaque journée.

» En toi sont le souffle et la vie de tout être animé, quand tu brilles, *Aurore* prévoyante ! Venant sur ton char élevé, lumineuse Aurore, écoute notre invocation, maîtresse des biens les plus variés !

» Aurore, accepte ces aliments *de l'offrande*, qui ont échu en partage à la race humaine : amène aux cérémonies les justes qui te louent en accomplissant le sacrifice !

» Amène tous les Dieux pour boire le jus du Sôma, Aurore, *amène-les* des *régions* de l'air : dispense-nous, Aurore, une nourriture faisant croître les vaches et les chevaux, digne d'être vantée, pleine d'une mâle vigueur.

» Que l'Aurore, dont les rayons propices brillent à nos yeux, nous donne les richesses tant désirées par nous, belles et faciles à atteindre !

» En faveur des anciens sages qui t'ont jadis appelée à leur secours, ô grande déesse, Aurore, accueille nos prières *en nous accordant* des richesses pures et splendides.

» Aurore, puisque par *ta* lumière tu as ouvert en ce jour les portes du ciel, accorde-nous une demeure sûre et spacieuse ; accorde-nous, ô lumineuse *Aurore*, des aliments qui fassent croître les vaches.

» Comble-nous d'une grande richesse sous toutes les formes : *donne-nous* des vaches, une force invincible, et de la nourriture, ô grande Aurore, toi qui dispenses les aliments ! »

Le Rischi soutient son invocation sur le même ton dans l'hymne XLIX, dont l'Aurore est encore la divinité :

« Aurore, avance par des *voies* sacrées des hauteurs du ciel resplendissant : que tes génisses fauves te conduisent à la demeure de celui qui fait les libations !

» Aurore, avec ce char magnifique et fortuné sur lequel tu es montée, viens trouver aujourd'hui l'homme qui t'offre un sacrifice agréable, ô fille du ciel !

» Les oiseaux qui volent, les êtres qui se meuvent sur deux et sur quatre pieds, apparaissent de tous les points de l'horizon, ô splendide Aurore, à ton arrivée.

» Chassant au loin *les ténèbres*, tu éclaires pompeusement l'univers de tes rayons : c'est toi, Aurore, qu'ont invoquée par leurs hymnes les Kanvides désirant des richesses ! »

Les chants du fils de Kanva se terminent par l'hymne L au Soleil (*Soûrya*), qui se distingue par la vigueur de ses images ; l'astre du jour y est décrit comme la dernière des apparitions lumineuses, remplissant de sa clarté le monde entier (1) :

« Déjà les rayons portent dans les hauteurs *du ciel* ce Soleil lumineux, possédant toute science, pour être vu de tous.

» Les étoiles, comme des voleurs, se retirent avec la nuit devant le Soleil illuminant tout.

» Ses rayons en s'étendant viennent éclairer tour à tour toutes les créatures animées, resplendissant comme autant de feux.

» Pénétrant tout, aperçu par tous, tu produis ta lumière, ô Soleil ! Tu remplis de ta clarté l'atmosphère immense.

» Tu te lèves devant les Viças (2) d'entre les Dieux, devant les hommes, devant le ciel entier, pour être vu.

(1) « C'est le Dieu qui s'avance par des *voies* descendantes et par des *voies* ascendantes... ses *coursiers* fauves, aux pieds blanchâtres, traînant *son* char au joug d'or, apportent la lumière aux hommes ; les hommes *et* toutes les créatures se tiennent éternellement en présence du divin Savitri.» (H. XXXV, 3 et 5).

(2) Le poëte veut désigner la classe la plus nombreuse des Dieux, qui

» Avec cette même lumière, par laquelle tu éclaires la *terre* soutenant les hommes, être purificateur et protecteur ;

» Tu pénètres le ciel, l'air immense, ô Soleil, faisant succéder les jours et les nuits, contemplant tous les êtres animés.

» Sept cavales fauves te portent sur ton char, splendide Soleil, à la chevelure de rayons, toi qui passes tout en revue !

» Le soleil a attelé les sept cavales d'une couleur pure, qui traînent son char ; il s'avance *soutenu* par ces *coursiers* qu'y *rattachent* leurs propres liens.

» Nous qui voyons la lumière succéder toujours plus brillante aux ténèbres (1), nous invoquons le Soleil, lumineux entre tous les êtres lumineux, la lumière par excellence !

» En te levant aujourd'hui, Soleil à la bienfaisante lumière, en montant au plus haut du ciel, détruis le mal de mon cœur et ma pâleur (2).

» Tu feras passer ma pâleur dans les perroquets et les grives (3) ; tu la détourneras dans les Hâridravas (4).

répond à la troisième, celle des *Viças* ou *Vaiçyas* parmi les hommes ; ce sont les *Maroutas* d'après le Scholiaste : *çruty-antaré Maruto devánám Viças*. Il est permis de douter si le mot *viças* est employé dans le *Rig-Véda* avec l'idée d'une distinction des quatre castes, s'il n'a pas plutôt la signification générale d'*hommes* comme dans quelques passages (XLIV, 9, XXXV, 5) et dans le *Nighantou* II, 3 (*manuschyas*) : « Devant les *hommes* (c'est-à-dire, les classes inférieures) d'entre les Dieux ».

(1) *Venant* à nous aujourd'hui dans les airs par tes routes antiques, pures et bien tracées, protège-nous et commande-nous, être resplendissant ! » H. XXXV, 11. Ces traits nous montrent l'obéissance suivant l'admiration dès les premiers progrès du Sabéisme.

(2) Il s'agit sans doute ici d'une espèce de jaunisse qui fait perdre à la peau de l'Indien son luisant et sa teinte foncée : la chaleur vivifiante du Soleil était regardée comme le remède souverain à ces maladies du climat.

(3) C'est une idée commune à beaucoup d'anciens cultes de faire passer dans des animaux ou des végétaux le mal physique ou moral qu'on veut détourner de quelqu'un.

(4) Des arbres ou des plantes (*haridra-tâla-drumeschu*) de l'espèce *Kadamba*.

» Ce Soleil s'est levé avec toute sa vigueur, détruisant en moi une *maladie* odieuse : que je ne sois point la proie de cet ennemi (1) ! »

A la suite de ces hymnes qui décrivent la lumière dans sa marche ascendante, je vais donner place à quelques autres, dont les *Dêvatâs* sont les Açvinas et l'Aurore : ils ne sont pas moins dignes d'attention que les précédents, et achèvent de nous dépeindre ces personnifications des clartés matinales.

On rencontre dans le Ier livre de fréquentes invocations aux Açvinas, mêlées à celles d'autres divinités ; le poëte les supplie d'arriver à la maison du sacrificateur qui est proche, d'asperger le sacrifice avec leur fouet retentissant, humide de la sueur de leurs chevaux (2). Il les invoque pour une nourriture qui donne des chevaux, pour une maison riche en vaches et pourvue d'or (3). Il les invite, comme « les maîtres de l'*immolation* pure, aux mains agiles, aux grands bras », à venir partager les aliments du sacrifice (4) : « Açvinas, environnés d'un grand éclat, êtres pleins de force, recevez *nos* louanges avec un esprit propice ! » Tantôt ils sont associés au brillant Agni et appelés avec lui aux libations de Sôma (5) ; tantôt ils sont loués avec l'Aurore, comme dans les trois dernières stances de l'hymne XCII (16-18) :

« O Açvinas, vainqueurs *des ennemis*, dirigez votre char en marche vers notre demeure où abondent de tous côtés les vaches et l'or, *vous qui partagez* la même pensée !

» Vous qui avez fait pour l'homme une lumière digne de louange, brillant dans le ciel, apportez-nous de la nourriture, ô Açvinas !

(1) « Ne sim inimico proeda. » *Radices Sanscr.* ed. Westergaard, s. r. RADH, p. 187.
(2) Liv. I, h. XXII, 3 et 4.
(3) Liv. I, h. XXX, 17.
(4) Liv. I, h. III. sect. I, 1 et 2.
(5) Liv. I, h. XV, 11.

» Que vos *coursiers* réveillés le matin amènent ici pour boire le Sôma les Dieux vainqueurs, dispensateurs de la félicité, assis sur des chars d'or! »

Plusieurs hymnes sont entièrement consacrés aux Açvinas, ils pourraient servir à faire l'histoire de leur mythe qui paraît avoir ses racines dans les parties les plus anciennes des Vêdas. L'hymne XXXIV réclame leur présence aux trois sacrifices qui leur sont offerts chaque jour en vue de leurs largesses : «Visitez trois fois *notre* demeure, trois fois l'homme qui *vous* est dévoué, qui est digne de *votre* secours; trois fois enseignez-nous les *rits sacrés;* trois fois apportez, Açvinas, une heureuse *récompense des œuvres;* répandez parmi nous la nourriture *en abondance* comme les eaux (1). » L'hymne CXII et les hymnes CXVI à CXX du Ier livre formant le 17me chapitre, attribué au Rischi Kakschîvat, fils de Dîrghatama (2), offrent le premier développement de la fable des deux jumeaux « unis l'un à l'autre comme la nuit au jour (3) : » ils y apparaissent tantôt comme des cavaliers ou des écuyers habiles (4), tantôt comme des médecins célestes (5), qui veillent sur les jours des mortels au milieu des plus grands dangers : c'est en cette double qualité qu'ils figurent dans les poèmes héroïques avec tous les traits de personnifications humaines (6). Dans les hymnes cités, chaque stance renferme une allusion à quelque légende connue qui attribue aux Açvinas des cures

(1) Liv. I, h. XXXIV, 4.

(2) Les scholies nous ont conservé la légende sur la naissance de ce sage. Cfr. Rosen annot. p. XLIII.

(3) Liv. I, h. XXXIV, I.

(4) Cfr. liv. I, h. XXII, 2.

(5) Cfr. liv. I, h. XXXIV, 6 : « Accordez-nous, ô Açvinas, trois fois des remèdes célestes, trois fois des remèdes terrestres, trois fois des remèdes tirés des eaux... »

(6) Les Açvinas sont au nombre des Dieux qui jouent un rôle actif dans le *Mahâ-Bhârata.* Mâdrî, la seconde femme du fameux Pândou, a pour époux divins les deux Açvinas qui lui donnèrent les vaillants jumeaux Nacoula et Sahadêva, partageant les aventures des trois autres Pândavas.

merveilleuses et des actes surnaturels : les mêmes noms, les mêmes faits, répétés avec les mêmes expressions, prouvent que le souvenir s'en était conservé par tradition dans un grand nombre de tribus. Je donnerai pour exemple de ces prières religieuses, dans lesquelles il est facile de reconnaître des compositions du même âge, quelques distiques seulement de l'hymne CXVI, qui contient la plupart des œuvres surhumaines rapportées aux Açvinas :

« Je prépare un tapis sacré aux Açvinas véridiques; je lance vers eux un hymne, comme le vent *chasse les eaux* de la pluie : ils ont apporté une épouse au jeune Vimada sur un char repoussant les troupes d'*ennemis*... — Tougra avait jeté Bhoudjyou dans la mer comme un mourant *jette* un trésor : vous l'avez soulevé sur vos navires, parcourant l'air, ne traversant pas les eaux... — Vous avez manifesté votre puissance sur l'Océan toujours agité, impétueux, insaisissable, ô Açvinas, en menant à la maison *de son père* Bhoudjyou placé sur un navire à cent rames. — Le cheval que vous avez donné aujourd'hui à Paidou est à jamais son salut; ce présent superbe qui vient de vous est digne d'être célébré; il sera toujours invoqué, le cheval de Paidou, bon à lancer *contre l'ennemi*. — Vous avez dispensé une science étendue au fils de Padjra, Kakschîvat, qui vous louait... — Vous avez éteint par une eau glacée un feu dévorant; vous avez donné *à Atri* une nourriture pleine de vigueur : vous avez conduit à une prospérité complète Atri *après l'avoir* tiré d'une sombre *prison*... — Êtres véridiques, Chyavana qui vieillissait, vous l'avez dépouillé de son corps comme d'une cuirasse : vous avez prolongé la vie du vieillard, généreux *Açvinas!* Vous l'avez fait aussitôt le mari de jeunes femmes. — C'est votre *œuvre* célébrée et vénérée, faite pour exciter le désir, d'avoir tiré Vandana d'un *puits* profond comme un trésor caché... — Vous avez délivré de la gueule du loup un oiseau en danger; vous avez aidé à trouver

la sagesse le chantre qui vous louait... — Ridjrâsva qui avait immolé cent béliers pour les offrir à une louve, son père l'avait rendu aveugle *par sa malédiction;* médecins généreux, véridiques Açvinas, vous lui avez donné des yeux pour voir encore... — Visvaka, fils de Krischna, désireux de la justice, implorait votre secours par ses chants; vous lui avez rendu par votre protection son fils Vischnâpva, semblable à une brebis égarée... »

Je ne pousserai pas plus loin l'énumération des faits merveilleux attribués aux Açvinas : le ton des passages que je viens de rapporter fait assez présumer un âge inférieur à celui des hymnes précédents aux mêmes divinités; les légendes citées peuvent être fort anciennes, mais leur forme ne l'est pas également. Le poëte lui-même donne pour garantie de son récit l'ancienneté de la tradition; il dit en finissant un des hymnes (1) : « Mes ancêtres, ô Açvinas, ont célébré vos anciens exploits! » Ailleurs il s'en réfère aussi à un antique usage (2) : « *Venant* sur votre char rapide et roulant bien, êtres généreux, écoutez cette louange de votre serviteur : quoi! ô Açvinas, les anciens sages vous ont montrés toujours disposés à *repousser* la misère ! »

L'hymne CXX semble d'une date antérieure aux quatre autres qui le précèdent (3), si l'on considère la concision générale du style, l'emploi de formes courtes et mutilées, le ton presque hiératique qui distingue les morceaux les plus anciens du *Rig-Vêda;* il mérite sous ce rapport d'être traduit ici en entier.

» Quelle invocation vous rendra favorable, ô Açvinas? Qui *est*

(1) Liv. I, h. CXVII, 25.

(2) Liv. I, h. CXVIII, 3.

(3) Peut-être les autres hymnes sont-ils dus à des poëtes de la famille de Kakschîvat, tandis que l'hymne CXX serait l'œuvre de ce Rischi; peut-être se désigne-t-il lui-même comme aveugle dans la stance VIe, sans se nommer. Un Kakschîvat est nommé dans les morceaux précédents, mais comme fils de Padjra (h. CXVI, 7. CXVII, 6. Cfr. h. CXII, 11).

capable de vous rendre tous deux propices? Comment vous honorera l'*homme* peu intelligent?

» Que l'ignorant vous interroge sur ses voies, vous qui possédez la science! tout autre est sans intelligence : les *Açvinas* invincibles *dispensent* rapidement *leurs dons* au mortel.

» Nous vous invoquons *vous qui êtes* sages : vous qui savez tout, inspirez aujourd'hui notre pensée. — Je vous vénère en présentant cette offrande, *moi* qui vous chéris!

» Je supplie des Dieux d'une *sagesse* mûrie, consommant la *libation* excellente qui leur est offerte : ô vous, *Açvinas*, conservez-vous vigoureux, et *conservez*-nous pleins de force.

» Je vous invoque avec l'hymne qui a plu aux descendants de Ghoscha et de Bhrigou, et avec lequel vous adore le fils de Padjri, ainsi que le sage qui désire des aliments.

» Écoutez le chant de l'homme *aveugle* errant çà et là; ainsi vous ai-je loués, après avoir recouvré les yeux, Açvinas, maîtres des *œuvres* pures!

» C'est vous qui donnez une grande opulence et vous qui l'enlevez : soyez pour nous de bons gardiens, vous qui distribuez les demeures; préservez-nous du brigand cruel!

» Ne nous livrez à aucun ennemi; que jamais elles ne s'éloignent de nos maisons, les vaches qui nous nourrissent de leurs mamelles, séparées de leur progéniture!

» Que les hommes qui vous aiment retirent des richesses pour le soutien de leurs amis; gratifiez-nous d'une opulence qui augmente les forces : dispensez-nous une nourriture qui fasse croître les vaches.

» Que j'obtienne le char sans coursiers des Açvinas qui accordent la vigueur! avec ce *char* j'acquérerai une grande richesse.

» Char plein de trésors, multiplie ma *fortune!* Ce char donnant le bonheur se porte vers les hommes pour boire le Sôma.

» Je ne connais maintenant ni le sommeil, ni l'*homme* riche

qui ne secourt point *les autres* : tous deux, ils passent promptement (1). »

Aux Açvinas, à la clarté douteuse du crépuscule, succède dans le ciel l'apparition plus brillante de l'Aurore : les poëtes du *Rig-Vêda* ont loué cette déesse avec magnificence, et quelques-uns de leurs hymnes, qui trouvent ici leur place, achèveront de caractériser une poésie vouée au culte de la lumière.

Le spectacle de l'Aurore a été décrit par les Hindous, j'ose le dire, avec amour : les couleurs les plus fraîches et les plus vives sont répandues sur tous leurs tableaux, et les traits originaux, empruntés au climat de l'Inde, révèlent l'admiration profonde et calme d'une race de pasteurs, ses joies naïves se renouvelant chaque matin à l'aspect des premiers rayons qui dorent ses montagnes : il n'y a peut-être que les hymnes au soleil qui seraient comparables pour l'ampleur du style et la grandeur des images aux cantiques du *Rig-Vêda* à l'Aurore *immortelle*. La Muse Homérique n'a pas oublié non plus d'ajouter les richesses de l'Aurore aux trésors merveilleux de ses descriptions ; si elle n'a pas invoqué l'Aurore, elle s'est plu à l'appeler « l'Aurore aux doigts de roses, à la belle chevelure, née le matin, apportant la lumière aux mortels » (2) ; voulant peindre ses premières lueurs, elle l'a vêtue d'un manteau couleur de safran, et puis elle l'a placée dans tout son éclat sur un trône d'or (3). La poésie Grecque est peut-être plus gracieuse dans les épithètes dont elle

(1) Le sens de cette stance ne peut être que purement moral, quoiqu'un pareil sens semble d'abord un peu travaillé : le poëte veut faire entendre qu'il ne connaît pas plus le sommeil ou la paresse qu'il ne considère l'homme riche indifférent au sort de ses semblables, que le sommeil passe pour lui aussi vite que périt le mauvais riche.

(2) Ἠριγένεια... ῥοδοδάκτυλος ἠώς. Iliade, I, 477. XXIII, 109. — Odyssée, IV, 306, 431, 576, et passim. — Εὐπλόκαμος Od. V, 390. IX, 76. — Φαεσίμβροτος Il. XXIV, 785.

(3) Κροκόπεπλος Il. VIII, 1 et passim — Χρυσόθρονος Od. XIV, 502. XIX, 319.

accompagne le nom de l'Aurore (1); mais elle n'a pas atteint le grandiose des peintures du *Rig-Vêda;* elle n'a pas saisi dans toute son étendue le réveil de la nature illuminée par la messagère du jour, elle n'en a pas exprimé tous les moments, elle n'a pas embrassé et dessiné cette vaste scène où le Soleil va s'élancer. Ne semble-t-il pas qu'il y ait déjà plus d'art dans Homère, un choix plus étudié des figures et des formes? Les *Rischis* Hindous au contraire ont laissé parler leurs premières impressions, et leur poésie y a gagné d'être plus expansive et plus solennelle. J'ai rapproché les deux époques, non pour établir un parallèle qui ne serait pas juste avec la différence des temps et des lieux, mais pour mieux faire ressortir sous quelle large inspiration les poëtes de l'Inde ont chanté l'Aurore et les mouvements du ciel.

C'est avec une naïve confiance que les pâtres de l'Himâlaya demandent à l'Aurore les biens qu'ils attendent de la nature si riche qui les entoure; ils implorent d'elle la fécondité de leurs troupeaux et le salut de leurs familles; ils offrent des libations à cette divinité mystérieuse, soudainement présente en tous lieux (2) :

» Aurore, aimant les louanges, immortelle, quel est le mortel digne de jouir de toi? Quel est celui que tu visites, ô Toute-Puissante?

» Aussi nous ne connaissons ta forme ni de près, ni de loin, toi qui pénètres partout, Aurore lumineuse aux vives couleurs!

(1) Parmi tous les passages où Homère parle de l'Aurore, il en est un fort curieux par l'analogie qu'il présente avec les idées des hymnes Vêdiques; c'est le vers 49 du IIe livre de l'Iliade où l'Aurore, en montant vers l'Olympe, est dite « annoncer la lumière à Jupiter et aux autres Immortels» :

Ζηνὶ φόως ἐρέουσα καὶ ἄλλοις ἀθανάτοισιν.

Zeus (*Jupiter*) serait encore ici le Dieu du firmament, comme Indra dans les Vêdas, et les autres Immortels seraient les astres ou les phénomènes de la lumière disparaissant du ciel à l'approche du jour.

(2) Rigv. I, h. XXX, 20-22 (chap. VI), à Indra.

» Viens avec ces offrandes, fille du ciel! Dispense-nous la richesse! »

L'hymne XCII salue l'Aurore en décrivant le glorieux passage de ses sœurs qui ont lui dans les anciens jours (1) :

« Ces Aurores ont jeté leurs clartés; elles manifestent leur lumière dans la moitié orientale du ciel; ornant *tout*, comme d'intrépides combattants *ornent* leurs armes, ces clartés lumineuses apparaissent à nous, mères *de l'univers*.

» Leurs rayons rougeâtres se sont élevés librement; les Aurores ont attelé leurs vaches fauves, dociles au joug; elles ont rendu aux esprits la connaissance *des êtres comme* auparavant : les *Aurores* empourprées vénèrent la lumière éclatante *du Soleil*.

» Les Aurores remplissent *les airs* de leurs *clartés* pénétrantes en un seul instant jusqu'aux extrémités de *l'horizon*, semblables à des *guerriers* qui combattent : apportant de la nourriture et des *biens* de toute espèce à l'*homme* pieux, libéral, accomplissant les sacrifices, faisant les libations.

» L'*Aurore* dissipe les ténèbres, semblable à une danseuse; elle découvre son sein comme une *vache* fauve sa mamelle; aussi *prompte* que des vaches *courant* à l'étable, l'Aurore repousse l'obscurité, dispensant la lumière au monde entier.

» Sa lumière brillante est aperçue, elle est présente partout, elle chasse l'obscurité profonde; elle orne sa propre forme, comme *on orne* le pilier dans les sacrifices; la fille du ciel a vénéré l'*astre* resplendissant.

» Nous avons traversé les rives de l'obscurité; l'Aurore lumineuse éclaire les intelligences; comme une enchanteresse, elle sourit toujours brillante à *notre* prospérité; douée de formes magnifiques, elle a *tout* réveillé pour *notre* bonheur.

» Directrice lumineuse des discours sincères, la fille du ciel

(1) Liv. I, h. XCII, 1-15 (ch. XIV, h. 8).

est louée par les enfants de Gotama ; Aurore, tu accordes des aliments qui assurent une postérité, qui nourrissent les esclaves, qui élèvent les chevaux et qui multiplient les vaches.

» Aurore, que je jouisse de cette opulence glorieuse, immense, donnant une mâle postérité, riche en esclaves, abondante en chevaux, toi qui brilles au loin grâce à une invocation accompagnée de pieuses cérémonies, *Aurore* fortunée, dispensatrice des aliments !

» La lumineuse *Aurore*, qui s'avance pour éclairer toutes les créatures, brille d'un grand éclat ; elle excite tout ce qui a vie à marcher ; elle entend la voix de tout *être* intelligent.

» L'antique *Aurore*, qui renaît sans cesse et se revêt des mêmes couleurs, semblable à une chasseresse qui fait périr les oiseaux, *arrive* lumineuse, précipitant vers la vieillesse les jours du mortel.

» Elle est aperçue *au loin*, découvrant les extrémités du ciel ; elle repousse et fait disparaître la nuit qui se retire ; détruisant les âges humains, l'épouse *du soleil* faisant tout vieillir resplendit de sa vive clarté.

» La belle et fortunée *Aurore* étend partout *ses rayons*, comme des troupeaux dans de vastes pâturages : semblable à un Océan qui coule, immense, elle pénètre *le monde* : ne troublant point les cérémonies divines, elle apparaît manifestée par les rayons du soleil (1).

» Apporte-nous, Aurore, dispensatrice des aliments, cette opulence variée avec laquelle nous soutenions notre fils et notre petit-fils.

» Aurore, luis aujourd'hui pour nous en ces lieux, nous accordant des vaches et des chevaux, brillant au loin, apportant la richesse, ô toi qui es sincère !

(1) Tirant ses clartés du soleil qu'elle devance.

» Attelle-donc aujourd'hui tes fauves coursiers, Aurore, riche en aliments ; apporte-nous toutes sortes de félicités ! »

L'Hymne CXIII n'est pas moins remarquable par le ton solennel qui règne d'un bout à l'autre, par l'enchaînement majestueux de ses stances (1) :

« Elle est venue, cette lumière, la meilleure des lumières ; sa splendeur merveilleuse s'est répandue : la Nuit *qui est elle-même* la fille du soleil a, pour le faire naître, ouvert son sein à l'Aurore.

» L'Aurore, *dont* le fils *est* si éclatant, est venue lumineuse, étincelante ; la *Nuit* sombre lui a préparé les lieux : alliées toutes deux au soleil, immortelles, se suivant l'une l'autre, elles parcourent le ciel en effaçant *tour à tour* leur couleur.

» La voie infinie des deux sœurs est la même ; elles la parcourent l'une après l'autre, instruites par le brillant *soleil :* elles ne se rencontrent pas, elles ne s'arrêtent pas, la Nuit et l'Aurore, distillant la rosée, associées en pensée, diverses par leur couleur !

» Directrice lumineuse des discours sincères, l'Aurore est aperçue dans sa beauté, nous ouvrant les portes *du jour :* produisant le monde *à nos yeux par ses rayons,* elle nous a révélé des trésors. — L'Aurore éveille tous les êtres animés.

» Opulente Aurore, tu excites l'*homme* encore couché dans le sommeil à se mettre en marche ; *tu invites les hommes* à jouir, à faire les sacrifices, à gagner des richesses : pour ceux qui voient à peine *dans la nuit,* arrive la grande *Aurore,* afin qu'ils aperçoivent tout. — L'Aurore éveille tous les êtres animés.

» Tu viens briller pour l'opulence des hommes, pour *leur* nourriture ; tu *brilles* pour la grandeur, pour le sacrifice, pour *diriger leur* marche jusqu'à une borne fixée ; tu éclaires les diverses créatures. — L'Aurore éveille tous les êtres animés.

(1) Rigv. liv. I, h. CXIII (chap. XVI), 1-20.

» Cette fille du ciel apparaît à nos yeux resplendissante, puissante en secours, portant des vêtements lumineux, la maîtresse de tous les trésors de la terre : luis aujourd'hui en ces lieux, Aurore fortunée !

» Elle suit la voie des *Aurores* passées, elle est la première des Aurores éternelles qui sont à venir ; l'Aurore est resplendissante, mettant en mouvement tout ce qui a vie, réveillant tout ce qui est mort.

» Aurore ! en produisant le feu pour le sacrifice, en manifestant le *monde* par la lumière du soleil, en réveillant les hommes qui doivent sacrifier, tu as accompli envers les Dieux une œuvre propice.

» Combien de fois l'*Aurore* est-elle venue auprès *de nous !* L'*Aurore* qui désire *nous* éclairer imite les anciennes *Aurores* qui ont déjà lui, et celles qui luiront encore ; dans sa magnifique splendeur, elle arrive à la suite des autres.

» Ils ont passé, les mortels qui voyaient briller les premières Aurores ; celle-ci est présente maintenant à nos yeux : ils passeront aussi ceux qui verront l'*Aurore* dans les *heures* futures *du matin.*

» Toi qui repousses les ennemis, protectrice des rits sacrés, née au temps des sacrifices, douée de joie, inspirant les discours sincères, objet d'invocations propices, luis aujourd'hui en ces lieux, ô la meilleure des Aurores, acceptant cette cérémonie *agréable* aux Dieux !

» Depuis les temps anciens, l'Aurore a toujours brillé du même éclat ; puissante en richesses, elle a aujourd'hui manifesté cet univers ; aussi elle brillera dans la suite des jours : exempte de vieillesse, immortelle à jamais, elle s'avance avec ses splendeurs.

» Elle illumine de ses clartés les régions du ciel ; elle dissipe à sa lumière toute apparence de ténèbres : réveillant *tout*, l'Aurore s'avance avec ses coursiers fauves sur son char bien attelé.

» Apportant des richesses nourricières, l'Aurore qui réveille *tous les êtres* produit une merveilleuse clarté : semblable aux *Aurores* éternelles déjà passées, l'Aurore apparaît *en ce jour*, la première des *Aurores* qui vont encore luire.

» Levez-vous! Le souffle vital est venu à nous; l'obscurité s'est dissipée; la lumière est arrivée, elle prépare au soleil la voie qu'il va parcourir : allons là où ces *clartés bienfaisantes* prolongent la vie (1).

» Il prononce des paroles bien liées, l'auteur de l'offrande, le chantre qui loue les Aurores resplendissantes : repousse aujourd'hui ces ténèbres pour moi qui t'invoque, opulente Aurore! Accorde-nous une nourriture accompagnée de postérité.

» Les Aurores qui abondent en vaches et qui *produisent* les races de héros brillent pour le mortel qui sacrifie : par la récitation de *louanges* sincères, promptes comme le vent, que celui qui fait des libations de Sôma, obtienne ces Aurores donnant des chevaux!

» Mère des Dieux, œil de la terre, étendard du sacrifice, luis, grande Aurore! l'accueillant avec faveur, répands ta lumière sur notre cérémonie : fais naître dans notre tribu une *nombreuse postérité* (2), toi qui es chérie de tous!

» Puisse l'opulence variée que les Aurores apportent avec elles être propice au sacrificateur qui les célèbre! »

A ces chants qu'a inspirés le spectacle de l'Aurore j'ajouterai celui qu'on attribue au fameux Rischi Bharadvâdja dans le Ve livre du *Rig-Véda* (3); malgré la brièveté de sa forme, il ne renferme pas de moins grandes beautés :

(1) J'ai préféré ce sens à celui « d'augmenter les aliments », en m'appuyant sur un emploi semblable des mêmes mots (*pratiran-âyur*) dans l'hymne XLIV, 6, et dans l'hymne CXVI, 10 (*prâtiratam-âyur*).

(2) Cette interprétation m'a paru plus conforme au sens de la rac. Djan que la version Latine : « nos... insignes redde. »

(3) Cet hymne (liv. V, h. I, 5) a été publié par Rosen dans le *Rig-Vedæ specimen*, et reproduit par M. Lassen dans son *Anthol. Sanscr.* p. 97-98.

« Les clartés brillantes de l'Aurore se sont levées, comme les vagues luisantes des eaux; elle ouvre à toutes choses un libre et facile accès; elle est grande et propice, cette riche *Aurore!*

» Aurore favorable, tu es aperçue; tu resplendis au loin; ta lumière et tes rayons ont volé jusqu'au ciel : tu révèles ta forme par tes clartés, Aurore splendide, éclatante de lumière!

» De fauves et luisantes génisses portent l'*Aurore* fortunée; célébrée au loin : semblable à un héros armé de traits qui repousse les ennemis, elle dissipe rapidement les ténèbres comme autant d'armées.

» Un libre passage s'ouvre à toi dans les montagnes, *Aurore* invincible; tu pénètres les airs de ta lumière : remarquable par ton grand char, apporte-nous, fille du ciel, des richesses pour en jouir!

» Apporte-les *nous* avec des chevaux, invincible *Aurore;* tu *nous* amènes l'opulence d'après notre désir : ô toi, fille du ciel, qui es invoquée lumineuse dans la prière matinale, tu es digne d'admiration.

» A ta lumière, tous les oiseaux s'envolent de leur nid, et les hommes qui usent d'aliments *quittent leur demeure :* tu dispenses d'abondantes richesses au mortel généreux qui assiste à ton lever, lumineuse Aurore! »

Il est impossible de ne pas remarquer à quel point les chantres Vêdiques connaissent déjà le sentiment de tristesse calme dont seront empreintes les œuvres de tous les poëtes Hindous; on trouve dans plusieurs de leurs hymnes le retour mélancolique de l'homme sur la brièveté de la vie à la contemplation des phénomènes de la nature qui lui semble immuable. L'Indien, en observant la succession régulière des jours et des nuits, en voyant s'échanger les clartés matinales qu'il décrit dans ses cantiques, n'a pu s'empêcher de fixer douloureusement sa pensée sur le cours si rapide de la vie humaine, sur la chute des

jours et des années. Une vie nouvelle recommence pour lui chaque matin à l'apparition du crépuscule et de l'Aurore; mais il se sent plus rapproché tous les jours du terme de son existence mortelle. Le poëte, qui célèbre l'Aurore comme la source de tous les biens terrestres, n'oublie pas qu'elle compte les heures; il l'appelle celle « qui fait vieillir les êtres animés (1). » Ailleurs il jette en tremblant son regard sur le grand nombre des Aurores passées et des Aurores futures ; il sait que lui et les siens passeront rapidement comme ceux qui ont vu les anciennes Aurores (2). Cette mélancolie, dont les chants du *Rig-Véda* nous montrent les premières traces, s'est manifestée, mais en prenant des formes souvent plus terribles, jusque dans les dernières productions de la poésie Sanscrite (3) : elle est entrée profondément dans le caractère de la race Hindoue, au point de la rendre indifférente à la vie politique et incapable de toute action au dehors; elle a poussé les masses jusqu'au mépris de l'existence, et les philosophes jusqu'à la négation du monde visible. L'idée du néant de la vie présente, si ancienne dans l'Inde, a fourni de belles et nobles inspirations à la poésie de tous les temps; celle de notre siècle s'en est encore nourrie, et, si sa pensée est plus haute et plus vraie, elle le doit à l'espérance chrétienne qui est venue se mêler aux regrets sur la fuite des jours et en adoucir l'amertume. Une intelligence bien autrement juste de la destinée humaine a fait répéter aux poëtes, sans outrage à la bonté divine, que « tout change et tout passe », qu'

> Ainsi nous-mêmes nous passons,
> Hélas! sans laisser plus de trace,
> Que cette barque où nous glissons
> Sur cette mer où tout s'efface (4).

(1) Liv. I, XLVIII, 5. XCII, 10 et 11. (2) H. CXIII, 10 et 11.

(3) Déjà dans les épopées, le Temps (*Kâla*) est personnifié comme une puissance souveraine et fatale. Mahâ-Bhâr. I, 240-44. XI, 269.

(4) Méditations, XXI.

Quelle antique vérité est renfermée dans cette parole, écho de l'âme immortelle :

Ce n'est qu'un songe
Que le bonheur qui doit finir (1) !

(1) Méditations nouvelles, X.

§ VI.

ÉTAT SOCIAL ET RELIGIEUX DES HINDOUS DANS LA PÉRIODE VÊDIQUE.

Si les hymnes dont la traduction précède donnent une idée assez nette de la poésie des Vêdas, il n'est peut-être pas sans intérêt d'y joindre quelques réflexions tirées de l'ensemble des hymnes qu'on possède jusqu'aujourd'hui sur la vie sociale et la pensée religieuse des Hindous dans cet âge Vêdique qu'on pourrait appeler l'enfance de leur civilisation. Sans doute il faut attendre la réunion d'un plus grand nombre de faits pour embrasser sous toutes ses faces une période anté-historique, qui n'a point de limites bien tracées; mais au moins il nous est déjà donné d'entrevoir la valeur générale des idées, de saisir l'esquisse, les contours vagues du tableau.

A quelle condition sociale voyons-nous l'homme soumis dans les hymnes du Rig-Vêda ? Les premiers habitants de l'Asie centrale sont encore errants, dispersés sur les pentes de l'Himâlaya, se rapprochant sans cesse dans leur marche flottante des régions tropicales entre le Gange et l'Indus : ils se voient livrés sans défense à la nature, ils ne trouvent que des abris trop rares sous le ciel toujours ardent du midi ; ils invoquent les éléments dont l'action incessante les frappe, afin qu'ils leur prêtent secours les uns contre les autres. Que demande l'homme aux puissances fatales dont il se voit entouré de toutes parts et que son imagination a déifiées? Il leur demande avant tout son bien-être (*Svasti*); il réclame d'elles une habitation, une nourriture abondante (*annam, ischas, çravas, vâdja, yaças*, etc.), et des vêtements.

Il renouvelle ses offrandes et ses libations au retour de chaque journée : le sacrifice va lui obtenir une longue vie (*dirgham-âyus*) (1), augmenter ses biens (*Rai, vasu*, etc.), accroître sa postérité mâle (*Vira*), et faire descendre la pluie (*Ghrita*) sur les campagnes. Pasteur, chasseur, laboureur, guerrier, l'Hindou attend de l'offrande consommée par ses Dieux la multiplication de ses vaches et de ses chevaux (2); il les implore aussi contre les maladies qui le menacent sans cesse sous un climat brûlant, et auxquelles l'exposent les variations perpétuelles de l'atmosphère (3). Il a besoin de se défendre contre les Vents, de fortifier l'asile qui le couvre (*sadma*); on lit dans l'hymne XXXVII, adressé aux *Maroutas* (4) : « L'homme protège sa demeure contre votre impétuosité et votre violence horrible : la plus haute montagne céderait devant vous; à votre choc qui renverse tout, la terre tremble de frayeur comme un chef affaibli par les ans. » L'hymne XXXIX peint de même l'irruption dévastatrice des vents qui épouvante les hommes : ils ébranlent les montagnes, ils déracinent les arbres; ils s'avancent de toutes parts, comme en proie à l'ivresse, soulevant les masses les plus pesantes (5).

On voit dans le Rig-Véda l'Hindou soutenant une lutte de tous les instants contre les obstacles que lui oppose la végétation prodigieuse des contrées méridionales; le feu est un de ses Dieux, le consommateur de ses sacrifices : il est aussi entre ses mains un instrument, une arme pour arracher le sol aux forêts qui l'ont déjà envahi. Quand le pasteur a tiré de deux branches

(1) Rigv. I, h. CXVI, 25 : « Voyant *le jour*, jouissant d'une longue vie, que je gagne la vieillesse comme un asile ! » Cfr. h. XLIV, 6. CXIII, 16.

(2) Rigv. I, h. CXVIII, 2 : « Remplissez de *lait* nos vaches, rassasiez nos chevaux; augmentez, Açvinas, notre lignée vigoureuse. »

(3) Rigv. liv. I, h. L, 11-13. Voir plus haut p. 68.

(4) Liv. I, h. XXXVII, 7-8. — Cfr. XXXVIII, 10.

(5) Ibid. h. XXXIX, 3-6.

frottées *le fils de la force* (1), il n'allume pas seulement le bûcher où l'offrande est préparée, mais il lance les tisons enflammés dans les savannes impénétrables où des milliers d'arbres dont les rameaux se croisent, s'entrelacent et jettent partout de nouvelles racines, lui offrent des barrières à chaque pas. Ce devait être un terrible spectacle que celui de vastes forêts embrasées, d'où fuyaient, à l'approche des flammes, les animaux qui s'y étaient multipliés à l'infini ; aussi un souvenir ineffaçable s'en est-il conservé dans les vers descriptifs du RIG-VÈDA (2) : « Excité par le vent, *le feu* retentissant pénètre rapidement dans les taillis avec ses flammes *et* sa puissance : AGNI, quand tu te jettes subitement comme un taureau sur les *arbres* de la forêt, *alors* la route est noire, *ô toi dont* les flammes sont rougeâtres et qui es impérissable !... *tous les êtres* stables ou mobiles redoutent *Agni* dans son vol. » Le feu de ces immenses incendies est comparé à un cheval lancé au combat, à un torrent impétueux ; dans sa course furieuse il ressemble aux fleuves comme un frère ressemble à ses sœurs ; il dévore les forêts comme un roi détruit ses ennemis (3). C'est la flamme à la main que les anciens Hindous se seront ainsi frayé des routes à travers les forêts primitives, ou bien y auront créé des demeures pour eux-mêmes et des pâturages pour leurs troupeaux. Cette première violence faite par le bras de l'homme à la nature est un des faits qui signalent le mieux le passage de la vie pastorale à la vie agricole s'accomplissant au premier âge des civilisations antiques.

Entouré de périls, pressé par la nécessité, l'homme se concilie

(1) Cette expression (sahasoyaho, sahodja, etc.), revient souvent dans les hymnes à AGNI (par ex. LXXIX, 4. LVIII, 8. LXVII, 1). — « Dix *doigts* jeunes, infatigables engendrent AGNI, le père de la foudre, à la bouche acérée (la flamme), répandu partout, jouissant de son propre éclat, brillant pour les hommes : ils le portent *dans les lieux* d'alentour. » H. XCV, 2.

(2) RIGV. liv. I, h. LVIII, 4 et 5.

(3) RIGV. I, h. LXV, 3 et 4.

par des sacrifices et des libations la faveur des Dieux dont il a peur; il les reconnaît comme les maîtres de tous les biens : « Tu donnes les chevaux, tu donnes les vaches, ô Indra; tu donnes l'orge, maître et gardien de l'opulence (1). » Il récite sa prière au Dieu qui est l'*ami de ses amis*, pour qu'il écarte de lui la pauvreté, et lui accorde tout en abondance : il parle, il invoque avec conscience de sa propre faiblesse : « Grande est ta force, ô Indra ! nous sommes à toi (2)... » Seulement, après s'être assuré ainsi contre les besoins les plus pressants, il réclame la protection des êtres supérieurs contre les dangers qui lui viennent de ses semblables : il leur demande la victoire sur ses ennemis, sur les hordes barbares qui lui disputent le sol, ou lui enlèvent ses troupeaux, richesse principale des peuples pasteurs. Plus d'une fois dans le *Rig-Vêda* le chantre, représentant la famille ou la tribu qui sacrifie, invoque la divinité contre les avides et féroces ravisseurs qui errent autour d'elle, en s'écriant : « Repousse nos *ennemis* qui nous tendent des pièges ! fais nous *avancer* par des routes faciles (3) ! » D'après une idée qui paraît commune à presque tous les cultes anciens, il supplie les Dieux de retirer leur appui à l'ennemi de sa race : « Privez de nourriture, privez de force, privez de votre secours l'ennemi qui nous attaque (4) ! » Cependant les prières du *Rig-Vêda* renferment peu de traces de cette cruauté guerrière, de cette férocité sauvage qui respire dans les chants héroïques des autres nations : les épopées Indiennes, même en décrivant de grandes catastrophes où la main destructrice du Temps immole des milliers d'hommes, ne connaissent point la barbarie froide et sanguinaire qui pénètre les tra-

(1) Rigv. liv. I, h. LIII, 2. — Ib. 4.
(2) Rigv. liv. I, h. LVII, 4 et 5.
(3) Rigv. I, h. XLII, 7. Ib. 1-3. — Cfr. h. XXV, 2. LIII, 4 et 5. XXXIII, 4.
(4) Rigv. liv. I, h. XXXIX, 8, aux Maroutas.

ditions Scandinaves ou Germaniques, et dont il y a un sombre reflet dans les *Niebelungen*. Le caractère des Hindous, que les institutions Brahmaniques ont rendu doux jusqu'à la timidité, n'apparaît pas encore dans les chants des Vêdas dépourvu d'ardeur belliqueuse ; mais la fierté martiale y est déjà tempérée par des sentiments plus pacifiques, le désir du repos au sein de l'abondance et les jouissances de la vie pastorale. Il y a si peu d'exemples d'une parole violente, d'une image cruelle dans le *Rig-Vèda*, qu'on est frappé d'y rencontrer le passage suivant, qui est une invocation au Soleil *nourricier* : « Foule aux pieds le corps tiède de tout brigand, quel qu'il soit, enrichi d'une double proie (1)! » Il est curieux de retrouver dans des chants aussi anciens une distinction qui s'est perpétuée dans la suite des siècles chez les Hindous, et qui a existé plus ou moins tranchée chez tous les peuples de l'antiquité payenne : celle d'une race privilégiée, aristocratie de l'humanité, et de nations barbares qui lui sont étrangères ou hostiles. Les autres monuments Sanscrits séparent les hommes vénérables purs et sages, les ARYAS, des *Mlêtchhas*, d'origine impure et inférieure et « parlant un langage barbare (2) » : le nom d'*Arya*, très ancien dans l'Inde, vient appuyer l'hypothèse d'une vie commune des peuples Hindous et Médo-Persans dans la Bactriane, siége de leur première civilisation, et confirme la dénomination générale d'*Ariens* qui leur a été conservée dans l'histoire après leur séparation définitive (3). Le *Rig-Vèda* distingue les *Aryas* des *Dasyous;* il les oppose comme les hommes civilisés aux barbares et aux brigands, comme

(1) RIGV. I, h. XLII, 4. Au soleil, dit *Púschan*.

(2) Mânava-dh. II, 22-23, X, 45. Les épopées et les Pourânas nomment les *Mlêtchhas* dans leurs fréquentes énumérations de peuples étrangers à l'Inde ; par. ex. Mahâ-Bhâr, liv. III, st. 1983-91. *Vishnu Pur.* liv. IV, ch. III, p. 375.

(3) L'IRAN, c'est la patrie des peuples *Ariens* opposée au TURAN, le pays des Scythes, des nomades envahisseurs.

le peuple qui sacrifie à celui qui ne prend point part aux sacrifices, ou qui trouble les rites sacrés : le poëte supplie le puissant Indra de discerner les hommes pieux (*Aryas*) et leurs ennemis (*Dasyou, Dasyavas*), de détruire en faveur de ses adorateurs ceux qui ne sacrifient pas (1). Les Hindous, en possession du culte grossier qu'ils rendaient à la nature, tendirent ainsi à s'isoler de bonne heure des autres nations de l'Asie, et le principe exclusif de leur vie intérieure reposa dès lors sur la religion; de tous les peuples chez qui s'est reproduit le même fait social, aucun n'a poussé aussi loin que les Hindous l'égoïsme politique, sans doute parce que les conditions particulières du climat et des lieux favorisèrent la tendance de leur esprit à la contemplation, ainsi que les vues du sacerdoce s'efforçant d'absorber toute activité dans un quiétisme séduisant par tout le merveilleux de la poésie.

Les hymnes du Rig-Véda embrassent aussi une seconde époque qui a suivi immédiatement la vie pastorale, ou qui a pu quelquefois coïncider avec elle : c'est celle où se sont faits les premiers essais de la navigation et du commerce. Dans plusieurs morceaux il est question de l'Océan et des navires qui le sillonnent (2); les flots de la mer fournissent aux poëtes de fréquentes et de riches comparaisons, et l'on ne peut douter que leurs contemporains ne se soient déjà avancés jusqu'à l'embouchure des grands fleuves et n'aient parcouru une partie de l'Océan Indien en ne faisant le plus souvent que suivre les côtes. Plusieurs fois des barques ou des vaisseaux sont cités sous le nom de *navires* (3) (*návas—naû, ναῦς, navis*), portant ceux qui cherchent fortune en voyageant sur mer; le nom de trafiquant est donné à

(1) Rigv. I, h. II, 8 — cfr. ib. 7 et 9. Les commentateurs reconnaissent ce sens aux passages du même genre. Manou (X, 45) appelle *Dasyous* ou voleurs les hommes exclus de leurs classes pour avoir négligé leurs devoirs.

(2) Rigv. I, h. CXVI, 3, 5, aux Açvinas.

(3) Rigv. I, h. XLVI, 7. XLVIII, 3.

celui qui s'expose dans l'espoir d'un gain, et le commerce d'échange à ses premiers rudiments suppose nécessairement des excursions assez lointaines (1). L'or est déjà considéré comme un métal précieux : dans les descriptions ou les comparaisons, il exprime la plus haute richesse, et, sans parler de la vertu magique qu'on a pu lui attribuer, il a sans doute servi de bonne heure aux échanges dans l'Inde comme dans les autres pays où il joue aussi un grand rôle dans les traditions fabuleuses. Quand il s'agit de trésors (*ratna, ratnâni*) dans le RIG-VÊDA, peut-être faut-il entendre à la fois l'or, les perles et les pierreries. Le fer est aussi connu par les chantres Vêdiques; il sert à forger des armes, ou bien il est le symbole de la dureté, d'une force inébranlable (2). Qu'on ajoute à cela des traces de l'usage fort ancien du jeu de dés qui fut une des passions presque invincibles des Hindous comme des vieux Germains (3) : à ces traits ne reconnaît-on pas le goût précoce du luxe, le besoin de jouissances, qui ont prédominé chez tous les peuples de l'Asie et qui ont ruiné ses plus grands empires? L'Inde n'aura-t-elle pas un jour le Dieu de la richesse, Kouvéra? N'inventera-t-elle pas pour lui des jardins enchantés sur les sommets du Kailâça? Les premières tentatives de commerce, la valeur des métaux et l'amour des jeux de hasard sont des faits qui rattachent indubitablement les derniers siècles de l'époque Vêdique aux temps héroïques de l'Indè, dont la civilisation est déjà si brillante et si avancée : ainsi on peut affirmer que dans quelques chants du RIG-VÉDA deux périodes de la vie sociale des Hindous se touchent, et sont en partie mêlées pour ainsi dire l'une à l'autre sans transition brusque.

(1) Le Rig-Vêda emploie déjà le mot *banidj*, marchand, banquier dans le Sanscrit usuel. I, h. CXII, 11. Cfr. h. XXXIII, 3.

(2) L'adjectif *âyasa, ferreus;* RIGV. I, h, LVI, 3.

(3) Liv. I, h. XLI, 9.

Les divinités, qu'on a vu invoquer dans les hymnes du Rig-Vêda cités ou traduits, sont des personnifications des forces de la nature, personnifications qui ne semblent pas avoir existé à l'origine dans la pensée du peuple comme les attributs d'un seul Dieu, mais auxquelles il aura attaché l'idée confuse d'autant de puissances surnaturelles, d'autant de volontés agissant dans le monde animé. Le mot Dèva, ainsi qu'il a été remarqué plus haut, ne comportait d'abord que le sens de corps lumineux, de lumière : il aura signifié en général le *ciel*, l'espace lumineux, brillant (1), avant de s'appliquer aux corps célestes et à leurs révolutions, ainsi qu'aux principaux éléments. L'idée de lumière, s'effaçant peu à peu dans les esprits, fit place à celle d'adoration ou de puissance, et cette seconde idée prévalut quand le nom de Dêvas fut appliqué indistinctement dans la suite à tous les Dieux du Panthéon Indien. Les divinités Vêdiques, aussi nombreuses que les phénomènes naturels, ont été ramenées suivant les commentateurs à trois classes, représentées par le feu, l'air et le soleil, *Agni*, *Vâyou* et *Aditya*, et ces trois Dieux sont dits ne faire qu'une seule divinité, La Grande Ame (*Mahân âtma*) (2). Cette réduction systématique n'est certainement pas aussi ancienne que les chants dans lesquels ces différentes divinités sont invoquées : elle semble plutôt un essai fait dans les âges suivants de mettre le culte des Vêdas en harmonie avec le panthéisme qui s'était nettement formulé dans les écoles Hindoues ; elle est due sans doute au travail de l'esprit philosophique, voulant fondre dans la même unité les anciennes idées religieuses et ses propres conceptions rationnelles. Rien n'empêche d'admettre, qu'à une époque très reculée, le nom de

(1) *Diva* et *dyu*, dérivés de la même rac. div, ont conservé dans la langue classique le sens de *ciel* ou de *jour*.

(2) L'Index du *Rig-Véda* contient un passage qui réduit toutes les divinités à trois, et ces trois à une seule. — Colebr. Mis. Essays, I, 26-27. Trad. de Pauthier, p. 313-14.

Dêva, resplendissant, n'ait été chez les nations Japhétiques, groupées sur le sol de l'Asie avant leur dispersion, une image sous laquelle était cachée l'idée encore pure d'un Dieu unique : le même nom se retrouve en effet diversement modifié chez la plupart des peuples Européens dont les langues sont affiliées au Sanscrit (1), et il doit être fort ancien dans cette vaste famille de langues, pour s'être reproduit et conservé dans un si grand nombre de ses rameaux. Mais on ferait de vains efforts pour établir la persistance de l'idée primitive du monothéisme chez les Hindous à travers le culte matériel qu'ils ont rendu aux puissances de la nature, pendant la première période de ce culte qui nous est connue par les Vêdas; il n'y avait point idolâtrie, c'est à dire, une adoration rendue à des figures sculptées, à des images sensibles, mais le Polythéisme n'en régnait pas moins dans toutes leurs tribus; ce n'était pas un Polythéisme, comme celui des Grecs, trouvant son centre et son unité dans la personne d'un maître des Dieux et des hommes, mais rendant hommage confusément à toutes les manifestations de la nature animée qui pouvaient inspirer de l'admiration ou de la crainte. La religion de Zoroastre protesta contre la divinité ainsi prodiguée et multipliée, et quoiqu'on rencontre dans ses dogmes plus d'un trait, plus d'un symbole, qui atteste son ancienne affinité avec celle des Vêdas, elle s'est montrée l'ennemie du Polythéisme Indien : elle lui a déclaré une guerre franche en transformant ses Dieux en mauvais génies, les Dêvas en Devs (Zend : *Daeva*). Une telle distinction n'a pu être imposée par le législateur : elle est sortie des faits eux-mêmes, elle s'est produite « d'une manière plus spontanée et moins artificielle », quand les deux races de même origine entrèrent en rivalité, quand les deux religions se dévelop-

(1) Par ex. Latin, *Deus;* Grec, θέος (forme plus ancienne, δεϝος, δϝος) Lithuanien, *Diewas;* Lettonien, *Dews;* anc. Prucze, *Deiws* (famille Slavonne). Gaël, *Dia;* Cymr, *Duw* (famille Celtique).

pèrent chacune dans une direction opposée (1). Les Devs dans le *Zend-Avesta* forment des légions innombrables au service d'Ahriman, le principe du mal et des ténèbres : c'est contre eux que l'homme doit combattre sans cesse avec l'aide d'Ormuzd et des bons génies. Le nom même du *Vendidad* fait allusion à cette hostilité permanente contre les Devs qui est un devoir de l'adorateur du feu : c'est une forme contractée, en usage chez les Parses, des mots Zends *vidaêva dâta,* signifiant « ce qui est donné contre les Devs ou *Daêvas* (2). » Un exemple parfaitement semblable d'une opposition radicale, *historique* dans la valeur des mots nous est fourni par le Grec *δαίμονες, génies,* devenu après la propagation du christianisme le nom des *démons* ou esprits impurs.

Le Polythéisme des Vèdas ne connaît pas d'ordre fixe, de hiérarchie, et il est encore étranger à la plupart des créations les plus originales et les plus saillantes de la mythologie Hindoue, comme il sera bientôt prouvé. Cependant le nombre des divinités invoquées par des chants et des sacrifices est porté à trente-trois, et il est quelquefois rappelé dans les hymnes du Rig-Vèda ; on peut en donner pour preuve l'hymne XLV à Agni (3) où on lit : « Les Dieux, doués de sagesse, ô Agni, confèrent des dons à leur serviteur : amène *ici* ces trente-trois *Dieux*... », et l'hymne XXXIV aux Açvinas (4) : « Véridiques Açvinas, venez ici avec les trente-trois Dieux pour boire le doux jus du Sòma ! » Il est remarquable de trouver dans les livres Zends un souvenir confus de cette croyance Brahmanique : on y voit le génie *Hâvani,* qui est une incarnation du soleil, entouré du cortége de trente-trois (divinités) atmosphériques, celles que les Brâh-

(1) Burnouf, *Commentaire sur le Yaçna,* t. I, p. 8-9, 78-80.
(2) Burnouf, ibid. I, p. 20-23.
(3) Rigv. liv. h. XLV, st. 2.
(4) Liv. I, h. XXXIV, 11, littér. « trois fois onze Dieux. »

manes se contentent quelquefois d'appeler aussi « les trente trois (1) ». Cette série de trente-trois Dieux est encore citée dans des sources liées inséparablement aux textes Vêdiques, entr'autres dans le *Vrihadâranyaka*, l'un des Oupanischads les plus anciens, faisant partie du Yadjour-Vêda (2); elle est partagée en trois classes, les huit *Vasous*, les onze *Roudras*, les douze *Adityas*, avec les deux grandes divinités Indra et Pradjâpati (le maître des créatures) (3), et cette division est analogue à la division citée plus haut de toutes les divinités en trois classes : le soleil, appelé aussi Aditya, est le chef des douze *Adityas;* Agni, celui des *Vasous*, personnifications de la lumière; les *Roudras* sont les dix souffles de vie (*prânas*) joints à l'âme comme onzième (*djivâtma*). De pareilles interprétations sentent trop une époque de réflexion, de spéculation, pour qu'on ne les regarde pas comme inventées après coup; les chantres du *Rig-Vêda*, en s'en référant à la tradition et à l'usage, auront rapporté le chiffre de trente-trois Dieux, sans deviner encore les combinaisons savantes qu'on y rattacha dans la suite. Il est assez d'autres passages où l'invocation des Dieux est tout à fait générale, pour qu'on n'accorde pas une importance exagérée à ceux qui donnent le nombre de trente-trois. Les divinités Vêdiques sont ainsi invoquées sous le nom collectif de *Viçvê-dêvâs* ou tous les Dieux (4) :

(1) *Yaçna*, chap. I, § 28. — Burnouf, Comm. I, p. 340-45.

(2) V. la note de Burnouf, ib. p. 341, suiv. — M. Th. Benfey a développé cette donnée mythologique d'après les mêmes documents (Indien, Encyclop. v. Ersch. u. Gruber, sect. II, Th. 17, p. 169-171).

(3) L'hymne XLV (st. 1) appelle au sacrifice, par l'intermédiaire d'Agni, les *Vasous*, les *Roudras*, les *Adityas*.

(4) Rigv. liv. I, h. III, sect. 3, 1-3. — Cfr. l'h. XXVII (st. 13) à Agni : « Adoration *soit* aux grands *Dieux*, adoration aux *Dieux* inférieurs, adoration aux *Dieux* jeunes, adoration aux *Dieux* âgés : nous sacrifions aux Dieux quand nous le pouvons; ô Dieux, que je n'interrompe jamais la louange de *toute* excellente *divinité !* »

« Protecteurs, soutiens des hommes, VIÇVÈ-DÈVAS, venez, dispensateurs *des biens*, vers la libation de *votre* serviteur !

» Que les *Viçvê-dêvâs* qui envoient la pluie approchent du *Sôma* préparé, avec la rapidité des rayons *du soleil à l'apparition* du jour !

» Que les *Viçvê-dêvâs*, impérissables, doués de prévoyance, supérieurs à toute offense, agréent le beurre *du sacrifice*, portant *avec eux les richesses !* »

Malgré les premières notions d'une religion plus compliquée qu'on pourrait découvrir dans quelques-unes de ses parties, le RIG-VÊDA reste encore en dehors des grandes conceptions mythologiques que le Brahmanisme a enseignées dans ses Épopées et dans ses Pourânas. Il est, comme on l'a vu, plein d'allusions à des légendes concernant les Dieux du firmament; mais il ne renferme rien de systématique, qui ressemble au contenu des cosmogonies et des théogonies. INDRA, si souvent invoqué comme maître du ciel, n'a pas encore reçu le titre de roi des Dieux (*dêva-râdja*) ; il n'est point encore placé à la tête des huit grands Dieux, « protecteurs des mondes » (*Lôkapâlas*). Il ne règne point en monarque absolu dans sa cour céleste, dont les splendeurs et les plaisirs sont décrits mainte fois avec de riches couleurs dans les chants épiques (1). En un mot il lui manque un Olympe, pour s'y reposer comme Jupiter après avoir foudroyé les Titans. Indra et les autres grands Dieux du *Rig-Vêda* n'ont point de compagnes dont la puissance et le nom soient toujours associés aux leurs ; un seul passage fait mention « des femmes, épouses des Dieux, qui ont composé un hymne de louange à Indra pour le meurtre d'Ahi (2). » C'est plus tard seulement que toutes les émanations du grand être ont procédé par *syzygies* ou alliances

(1) Voy. *le Voyage d'Ardjouna au ciel d'Indra* formant, dans le 3e livre du Mahâ-Bhârata, un double épisode publié par Bopp.

(2) RIGV. I, h. LXI, 8, à Indra.

de Dieux et de Déesses basées sur l'opposition et la dualité qui se manifestent dans toute la création ; tel a été le principe des généalogies divines dont l'Inde, comme la Grèce, a rempli ses anciennes poésies et grossi le nombre de ses fables. La religion Vêdique doit donc être considérée comme antérieure à la révolution opérée par l'idée des générations célestes qui semble empruntée à la vie de la nature et à l'histoire si vieille des passions humaines.

Brahma, qui joue le rôle de Créateur dans la plupart des poèmes Hindous, et qui par exemple dans Manou fait sortir du chaos les esprits et les corps (1), n'apparaît point dans le *Rig-Véda* avec les attributs de la toute-puissance et de l'intelligence suprême : Brahma est l'idée la plus abstraite, la plus haute de la divinité, qui n'aura été bien conçue que par la méditation philosophique, mise plus tard au rang des devoirs essentiels de la vie religieuse. Si le système des émanations n'était pas à l'époque des chantres Vêdiques régulièrement développé, l'idée de Manou, la première émanation de Brahmâ, paraît avoir été alors répandue parmi les tribus Hindoues. On rencontre plusieurs fois le nom de Manou dans le *Rig-Véda* comme celui du chef d'une race divine (2), ou celui d'un ancien sage divinisé (3) : le même nom s'y trouve aussi au pluriel pour indiquer les générations successives des *Manous*, descendants du Feu (4). Ce sont là les traces les plus anciennes de l'existence de ce mythe qui a été diversement amplifié et s'est conservé dans presque tous les ouvrages poétiques (5) ; on sait que l'avénement des sept *Manous* marque autant de périodes dans l'histoire fabuleuse de la création.

(1) Mânava-dh. liv. I, 13-32.

(2) « Une race née de Manou. » Rigv. liv. I, h. XLV, 1.

(3) Rigv. livre I, h. XLVI, 13. XXXI, 4. XXXVI, 10.

(4) Rigv. liv. I, h. XCVI, 2, à Agni : « Il a engendré ces générations successives des Manous. »

(5) Par ex. *Vishnu Purâna*, liv. III, ch. 1 et 2. — Mânava-dh. I, 61-63.

Les deux divinités qui ont dans le cours des siècles éclipsé presque totalement la gloire de Brahmâ, Çiva et Vischnou, n'ont point de place, et pas même d'existence dans le culte Védique, et d'autre part il n'y a dans le *Zend-Avesta* aucun nom qui les rappelle, aucun mythe qui ressemble aux leurs; elles ne figurent point non plus dans les Lois de Manou, antérieures aux deux grands recueils épiques; elles n'y sont nommées qu'une fois comme divinités secondaires (1), tandis qu'elles ont dans la suite usurpé à elles seules l'adoration partagée entre les anciens Dieux, tandis que les sectes innombrables, qui ont célébré leurs aventures extraordinaires dans le langage délirant des *Pourânas*, ont survécu jusqu'à nos jours à tous les bouleversements dont l'Inde a été frappée. Vischnou n'est pas au nombre des Dieux du *Rig-Véda* : dans la partie que nous possédons, son nom n'est cité que deux fois, et peut-être les passages auront-ils été ajoutés beaucoup plus tard ou bien appartiennent-ils à des hymnes d'une composition plus récente que les autres (2). Vischnou est représenté comme ayant parcouru la terre en trois pas : image souvent usitée par les poëtes pour dépeindre la marche de ce Dieu. Il est en même temps donné pour le compagnon fidèle d'Indra ; son séjour élevé est le point que « contemplent sans cesse les sages, comme l'œil plongeant au loin dans l'étendue du ciel. » Çiva n'est point connu distinctement, et ne reçoit pas d'invocation personnelle dans les hymnes qui nous occupent : seulement on découvre la première idée de ce Dieu terrible, qui réunit tous les caractères les plus odieux, dans Roudra « immolant les hommes » sans pitié (3), et qu'on

(1) Mânava-dh. liv. XII, 121.

(2) Rigv. liv. I, h. XXII, st. 16-21. Voy. l'hymne LXXXV, 7. — Le mot *Vischnou* a dû avoir dans d'autres textes Védiques le sens de *sacrifice* qui semble très ancien et qui se sera perdu plus tard ; il est donné parmi les synonymes de Yadjna dans le Nighantou (III, 17).

(3) Rigv. liv. I, h. XLIII, 1-6, h. CXIV, 1-11.

implore par des chants pour qu'il ne frappe point dans sa colère les hommes et les troupeaux ; aucune autre invocation ne semble dictée par la peur autant que celles qui ont pour objet Roudra ; il a tous les traits du Dieu sanguinaire qui porte un collier de crânes et qui atteint de sa massue les êtres vivants. Le culte barbare de Çiva semblerait être en germe dans de pareilles stances : « Ne nous afflige point dans nos fils et nos petits-fils, dans nos proches, dans nos vaches et nos chevaux... Qu'elle soit loin de nous, ton arme qui tue les vaches et les hommes, ô toi, destructeur des hommes ! » La terreur et la superstition remontent jusqu'à l'origine de tous les cultes payens : les orgies Bacchiques étaient accompagnées, comme les fêtes de Çiva, de sacrifices atroces, où le sang humain était versé.

Si Vischnou et Çiva ne sont point comptés parmi les Dieux des Vêdas, auxquels leurs légendes sont bien inférieures en âge, il devient impossible de chercher dans ces livres la notion de la *Trimoûrti*, ou trinité Hindoue, qui est encore postérieure à la naissance de ces deux divinités ; ce fut une combinaison imaginée plus tard par le Brahmanisme, pour représenter les trois grands Dieux l'un avec l'autre, Brahmâ, Vischnou, Çiva, pour concilier les intérêts de leurs sectes déjà dominantes, et il trouva dans ce syncrétisme un moyen de se défendre contre la réforme Bouddhique qui menaçait son existence même. Un intervalle de plusieurs siècles a sans doute séparé les hymnes Vêdiques de ce nouveau dogme de convention, dû à l'esprit inventif des Brâhmanes, et sanctionné par les castes orthodoxes. C'est à la même époque de lutte (1) qu'il faut rapporter les commentaires si étendus composés sur toutes les parties des

(1) Une persécution ouverte et sanglante contre les Bouddhistes, commença dans l'Inde au troisième siècle de notre ère, et finit par leur expulsion au sixième : c'est vers le VIIe siècle que furent entrepris les travaux exégétiques et apologétiques du Brahmanisme.

Vêdas : le sacerdoce sentit le besoin de défendre les croyances Vêdiques que de hardis novateurs avaient attaquées, et il les entoura d'un grand appareil de science qui perpétuât leur interprétation traditionnelle et qui en fît respecter l'authenticité (1). La glose ou *Bhâschya* de Sâyana Achârya (2) sur la *Sanhitâ* du Rig-Vêda est un des recueils les plus intéressants et les plus propres à donner une idée des longues et patientes études entreprises sur les textes Vêdiques : cette glose, qui résume les travaux de plusieurs siècles, nous fait connaître les interprétations opposées qui étaient en vogue depuis un temps immémorial dans les écoles Brahmaniques. A côté de l'explication *littérale* qui est le plus souvent la seule vraie, le Brâhmane propose une interprétation toute *philosophique*, qui n'a aucun rapport direct avec le passage et qui ne semble applicable qu'aux Oupanischads; il cherche un sens métaphysique d'accord avec les principes du Vêdantisme dans les choses les plus simples, dans des détails purement descriptifs : quelquefois une troisième interprétation vient encore s'y ajouter : c'est celle qu'on peut appeller *mythologique*, parce qu'elle prétend tout expliquer en citant des

(1) Burnouf, Bhâgavata Pur. préf. p. CXVIII—XIX.

(2) Il vivait vers le milieu du XIVe siècle de notre ère à la cour des souverains de *Vidyâ-nagara*, et travaillait de concert avec son frère Mâdhava, leur ministre et leur conseiller spirituel. (Colebr. Misc. Essays, I, 301). — D'après une notice laissée par Rosen, l'ouvrage entier de Sâyana se composerait de trois parties, l'une qui analyse le texte grammaticalement, une autre qui en paraphrase le contenu, une troisième qui en donne l'explication dogmatique; Rosen avait consulté et copié surtout la seconde partie pour en former ses notes substantielles (V. Lassen, *Zeitschrift* u. s. w., III, 481-82). Sâyana avait encore sous les yeux les meilleures sources et aussi les plus anciennes, les travaux exégétiques de Yâska, Pânini et ses interprètes, l'*Anukramani* ou la table générale des hymnes, enfin la collection des *Brâhmanas* et des *Oupanischads*. Son œuvre, malgré sa date relativement assez moderne, mérite une grande confiance à cause de l'orthodoxie de l'auteur et de la connaissance profonde qu'il avait de la totalité des Vêdas, de l'ancienne législation et de la philosophie *Mimânsâ*.

légendes, des mythes, des symboles, dont on ne devinerait rien dans le texte sans l'intermédiaire du glossateur. Si l'on s'en tient à la lettre de la stance Vêdique, on retrouve la première interprétation donnée par le commentaire, et c'est aussi la seule que la critique est forcée d'adopter presque sans exception : il faut conserver son sens matériel à l'invocation de la nature divinisée, si l'on ne veut enlever aux hymnes du *Rig-Vêda* leur véritable portée, leur cachet de haute antiquité. Ces hymnes ne sont-ils point, par leur caractère primitif, séparés de la première et grande révolution qui s'est faite au sein du Brahmanisme Vêdique, c'est-à-dire, du Bouddhisme qui fut une philosophie spéculative avant d'être une religion rivale? De combien de siècles ne sont-ils pas antérieurs aux sectes bizarres qui pullulent dans l'histoire plus moderne de l'Inde? Toutefois il est facile de constater que sous de nombreux rapports les hymnes du *Rig-Vêda* sont intimement liés au reste de la poésie, et que leur sabéisme explique la suite de la religion des Hindous.

Comme la langue des Vêdas se rapproche quelquefois de l'allure plus libre du style épique, comme plusieurs faits de la vie sociale signalés çà et là dans les hymnes montrent une transition lente aux mœurs, à la culture des temps héroïques, de même, malgré la simplicité des idées religieuses en elles-mêmes et le caractère matériel du culte, le RIG-VÊDA contient en germe quelques-unes des conceptions si variées, si brillantes dont les ouvrages Sanscrits de tout genre sont remplis; il est à ce point de vue un des fondements sur lequel repose l'édifice fantastique de la mythologie Hindoue, véritable Labyrinthe, où se croisent, se superposent des constructions de tous les siècles, qui semblent jetées au hasard. Le RIG-VÊDA ouvre la série des productions poétiques qui se sont succédé dans l'Inde sans interruption jus-

qu'à une époque très rapprochée de nous; on y reconnaît le ton, la couleur, qui appartient en propre à cette poésie séculaire, moins les ornements dont l'imagination viendra l'embellir, ou même la surcharger. Il contient une invocation immédiate des puissances de la nature, et cependant le *sens mythologique*, qui semble quelque chose d'inné chez les Hindous, et qui a enfanté leurs fables souvent monstrueuses, perce déjà dans les chants du RIG-VÉDA. Ainsi ce livre nous révèle à la fois la première expression de leur pensée, expression d'une naïve poésie comme chez tous les peuples, la première phase de leur civilisation et les origines de leur paganisme, mélange singulier d'abstraction et de sensualité.

PIÈCES JUSTIFICATIVES.

J'ai cru qu'on trouverait avec plaisir à la fin de ces *Études* un appendice renfermant des morceaux poétiques tirés d'ouvrages assez rares, et qu'il est intéressant de pouvoir comparer avec les hymnes traduits précédemment.

A (*page* 29).

Je vais reproduire le commencement du Ier chapitre ou *Cardé* du VISPERED qui donne une juste idée du ton uniforme des prières du *Zend-Avesta* (Anquetil, t. I, 2e part., p. 84-85); celles-ci s'adressent aux Chefs des êtres :

« J'invoque et je célèbre le premier des Cieux, le premier de la Terre, le premier des êtres aquatiques, le premier des animaux terrestres, la première des grandes productions, le premier des êtres brillants et intelligents, le premier des *Tchengréghâtchats* (1) saints, purs et grands.

» J'invoque et je célèbre les *Gâhanbars* saints et grands (2); Medïozerem (qui donne) le lait (à toute la Nature et qui est) saint, pur et grand.

» J'invoque et je célèbre le (Gâhanbar) Medïoschem, qui donne la verdure, (et qui est) saint, pur et grand.

» J'invoque et je célèbre le (Gâhanbar) Peteschem, (principe) de chaleur, (et qui est) saint, pur et grand.

» J'invoque et je célèbre le (Gâhanbar) Éïathrem, qui fait croître en abondance les arbres, les fruits, les jeunes (animaux, et qui est) saint, pur et grand.

(1) Nom d'un fameux Brâhmane converti à la lecture d'un *Naçka* de l'*Avesta*, et célébré dans le VISPERED (2e *Cardé*, p. 92).

(2) Les *Gâhanbars* sont des solennités célébrées par Ormuzd après la création des êtres, et qui ont passé au nombre des fêtes de l'année religieuse (*Ieschts*, 20 et 28, Anquetil, t. II, 56-59, et 81-89).

» J'invoque et je célèbre le (Gâhanbar) Médïareh (source) de toutes sortes (de biens, et qui est) saint, pur et grand.

» J'invoque et je célèbre le (Gâhanbar) Hamespetmédem, qui rend grand et heureux, (qui est) saint, pur et grand.

» J'invoque et je célèbre le monde qui existe, saint, pur, grand, et dans lequel sont des êtres vivants.

» J'invoque et je célèbre ceux qui font bien *iescht* (1), en récitant les *Setout-ieschts* (donnés) à Zoroastre, et qui sont saints, purs et grands.

. . . . . .

» J'invoque et je célèbre la parole (source) de tout, sainte, pure et grande.

. . . . . .

Je citerai aussi la moitié d'un morceau qui appartient à la fois au Vispered et au Yaçna (VIe *Cardé* et XVe *Ha*, Anquetil, t. I, 2e partie, p. 129), et un autre fort court qu'on trouve également dans les deux divisions de l'*Avesta* (VIIe *Cardé* et XVIe *Ha*, ibid. p. 130) :

« Je vous reconnais, Amschaspands (2) ; je vous loue, je vous invoque promptement : Je vous fais *iescht* avec intelligence. Que cette (prière) parvienne en haut! Je vous fais *izeschné* et *néaesch* (3), (je veux vous plaire), (je vous adresse des vœux). Vous qui êtes *Amschaspands*, moi qui suis pur dans ce monde, (qui marche en chef) saint, (victorieux, dont l'âme est pure), vous purs, qui faites le bien, ô *Amschaspands* bons Rois et très-purs, je vous livre mon corps et ma propre âme; (je vous consacre) toute ma vie. J'embrasse votre Loi, pur Ormusd, cette Loi excellente de Zoroastre, la réponse d'*Ormusd* dont le Dew est ennemi... »

Voici le second fragment commun aux deux livres :

« (Instruit) (par votre Loi), secouru par (les *Amschaspands*),

(1) L'*Iescht* est une prière que les Parses croyent accompagnée d'une bénédiction efficace (Anquetil, ib.)

(2) Ce sont les sept premiers esprits célestes, *immortels* et *excellents*, à la tête desquels se trouve Ormuzd, les ennemis des *Devs* et les modèles des hommes.

(3) L'*Izeschné* (*Yaçna*) est un culte d'adoration rendu par des prières et des sacrifices; le *Néaesch*, une prière humble et soumise.

étant dans la joie, (comprenant bien et récitant avec vérité les paroles puissantes qu'il faut dire deux fois), je prononce les noms des *Amschaspands* purs et saints : je fais *izeschné* (aux noms des *Amschaspands* purs et saints); je ne soupire qu'après la pureté, la sainteté; mes désirs ont pour objet la Loi sainte des *Méhestans* (1). »

Une invocation au puissant Ormuzd dans l'*Izeschné* rappelle le mieux les invocations du RIG-VÉDA à Indra, exterminateur des mauvais génies (XXVe *Ha*, Anquetil, t. I, 2e partie, p. 155) :

« J'offre maintenant (toutes ces choses) à celui qui est au-dessus de tout, au pur, au grand ORMUSD, qui frappe le Darvand AHRIMAN, qui frappe Eschem (2) dont la gloire est la cruauté, qui qui frappe tous les Dews du Mazendran (3), qui frappe tous les Dews ennemis (du bien). *Ormusd* donne l'abondance, lui qui est éclatant de gloire et de lumière. Il a créé avec grandeur les *Amschaspands;* il a créé avec grandeur *Taschter,* astre brillant et lumineux; il a créé avec grandeur l'homme juste; il a créé avec grandeur tout le Peuple saint de l'Être absorbé dans l'excellence. »

On peut comparer au morceau précédent le début et plusieurs strophes du XXXIe Ha de l'Izeschné (ib. 167) :

» Je prononce publiquement et avec intelligence l'Avesta; la parole en votre (honneur) : les *Daroudjs* (4) qui désolent publiquement le monde pur, maintenant accablez-les de maux, excellent ORMUSD.

Pour que les (Dews) ne trompent pas les âmes, montrez-vous vous-même d'en haut, vous qui êtes tout, Ormusd, Chef intelligent : (montrez-vous à moi) qui suis (votre) ami, qui vis dans les bonnes œuvres.

» Donnez-moi les plaisirs, ô feu céleste, et pur; à moi qui veux

(1) C'est-à-dire, les *excellents;* un des noms des disciples de Zoroastre, appelés aussi *Mazdéiesnans* ou ceux qui prient Ormuzd.

(2) Le *Dev* de l'envie, de la colère, de la violence.

(3) Les *Devs* sont sensés venir du Nord et en particulier du Mazendran, province de Perse, remplie de reptiles, et d'un air malsain. (Anquetil, ib.)

(4) Ce sont des génies impurs, productions d'*Ahriman,* qui est le premier de leurs neuf chefs : ils trompent les âmes et multiplient la mort dans le monde. (Anquetil, t I, 2e part., p. 289.)

vous plaire, qui suis votre ami. Accordez-moi les biens dans le Monde, *Ormusd* qui sçavez tout. Dites de votre langue que toutes les âmes vivent.

. . . . . .

» Existant dans la lumière première, l'éclat, le bonheur, l'intelligence même, maître absolu des excellentes, des saintes, des pures créatures, céleste *Ormusd*, rendez-moi maintenant plus (parfait).

. . . . . .

» Lorsqu'(*Ormusd*) fait marcher (sur la terre) le Laboureur (source) de biens, Chef pur, *Bahman* (1) donne tout en abondance; lorsqu'*Ormusd* ne donne pas (aux hommes) le Laboureur, les Dews sans nombre se multiplient.

Je suis le premier, ô *Ormusd*, qui dans le Monde m'applique à votre Loi : vous, intelligence pure, donnez-moi une sainteté inébranlable, dans mes actions, dans mes paroles; accordez-moi d'exécuter publiquement ce que je désire.

. . . . . .

Maintenant je vous demande, ô céleste, que le Roi pur vive longtemps, que celui qui fait le mal ne vive pas longtemps, qu'il soit sans gloire, que l'envieux ne détruise pas le Laboureur, les troupeaux vivants.

Je demande que vous donniez au Roi pur du Peuple saint, des Villes, des Provinces abondantes et pures, des places publiques étendues, ô vous *Ormusd*, qui êtes pur et agissant.

Comment sera-t-on pur? (comment) vivra-t-on longtemps, deviendra-t-on grand, sage, intelligent? Dites-le moi; cela ne viendra-t-il pas de l'intelligence de la Loi, ô pur *Ormusd*.

. . . . . .

» Lorsque l'homme, germe pur, est intelligent et saint de cœur, que le pur Roi lui-même est saint de parole et d'action, ô vous, *Ormusd*, donnez aux sept (parties) du Monde, le feu *Vadjeschté* (2). »

J'ajouterai à ces extraits de la partie liturgique du *Zend-Avesta* un des *Ieschts sadés* annexés à l'œuvre de Zoroastre, et

(1) Le second des *Amschaspands*, le Roi du monde, de la lumière, du ciel, donnant la paix, l'intelligence et les troupeaux.

(2) Le feu de la foudre lancé contre les *Devs*, ennemis de l'eau.

qui est infiniment remarquable par le caractère simple et grand d'une naïve prière qu'adressent aux vivants les âmes des morts : il a été traduit, après Anquetil (t. II, p. 256), par M. Eug. Burnouf avec la précision que permet une analyse plus exacte de l'original (*Études sur les textes Zends*, Journ. Asiat. IIIe série, t. X, p. 245-6). « Il est à peu près certain, dit-il, que le culte des *Ferouers* est, pour l'ancienne Arie et pour la Perse proprement dite, ce qu'est, pour l'Inde, le vieux culte des *Pitris* ou des Mânes (1) » :

« Nous offrons le sacrifice aux bons, aux forts et aux saints Ferouers des justes, eux qui descendent de leur demeure vers le temps de Hamaspathmaêdha. Alors ils se répandent ici-bas pendant dix nuits, exprimant leur désir par les questions suivantes : Qui nous louera ? qui nous offrira le sacrifice ? qui répandra (pour nous l'offrande) ? qui nous plaira ? qui nous invitera, en portant à la main (le lait de) la vache et un vêtement, avec la prière qui fait obtenir la pureté (à celui qui la prononce)? quel est celui d'entre vous dont l'âme sera l'objet d'un culte? quel est celui d'entre nous auquel sera donnée l'offrande, pour qu'il ait à manger une nourriture qui ne manque ni jamais ni à toujours ? — Alors l'homme qui leur offre le sacrifice en portant à la main (le lait de) la vache et un vêtement, avec la prière qui fait obtenir la pureté (à celui qui la prononce), ils le bénissent, satisfaits, favorables, bienveillants, les forts Ferouers des justes (en disant) : qu'il y ait dans cette maison un troupeau (formé) d'une vache et de ses veaux! qu'il y ait un cheval rapide et un taureau vigoureux! que ce soit un homme respecté, un homme sage, que celui qui nous offre sans cesse le sacrifice, en portant à la main (le lait de) la vache et un vêtement, avec la prière qui fait obtenir la pureté ! »

(1) Il est permis de conjecturer avec M. Eug. Burnouf que « le culte des âmes a dû se présenter chez les anciens Persans avec un caractère plus individuel et plus moral que chez les Brâhmanes » ; on ne peut en effet s'empêcher de reconnaître comme un des traits les plus apparents du système de Zoroastre la place qu'y occupe le sentiment de la personnalité et de la moralité humaines (Ibid., p. 324-25).

B (*page* 32).

Le texte du seul chant qui nous reste des *Frères Arvaux* a été restitué et commenté tour à tour par Marini, Lanzi, Grotefend; G. Hermann a cité et traduit l'original dans ses *Elementa doctrinæ metricæ* (p. 613) comme un exemple remarquable de l'ancien mètre Saturnin (1). Je reproduis ici la traduction française assez différente qu'en a donnée Guigniaut dans les *Religions de l'Antiquité* (t. II, Ire partie, p. 515).

« Lares, secourez-nous, et toi, MARMAR (*Mamers*), ne permets pas qu'un fléau destructeur attaque nos moissons en fleur, fais qu'elles donnent un pur froment, ô MARS! arrête le funeste souffle qui vient de la mer, grand Dieu (*Berber*)! invoquez alternativement tous les Semones : (héros déifiés). Toi aussi MAMOR (*Mamurius*) (2), viens à notre secours! triomphe! triomphe! triomphe! triomphe! ».

C (*page* 33).

J'emprunte à Lanzi la version latine littérale dont il a accompagné les fragments de la VIe Table Eugubine qui est une paraphrase de la IVe, en vieux Latin plein de *rotacismes* (3); je citerai en grande partie le contenu de la Ire colonne où il s'agit d'un sacrifice de trois victimes à Jupiter *Grabovius* (4) (*Saggio di lingua Etrusca*, ed. sec., t. II, vol. III, p. 654, suiv.) :

« Promissi verres trini (*ad sacrum piaculare*). Adolendi sunt ea

(1) Voici l'interprétation plus littérale de Hermann sans les répétitions de chaque membre de phrase : « Nos, Lares, juvate : neve luem, Mamuri, siris incurrere in plures : satur fueris, Mars : limen, i. e. postremum, sali, sta, vervex : Semones alterni, jam duo capit cunctus. » Le texte finit ainsi : « enos, Marmor, juvato, triumpe, triumpe. »

(2) On répétait à la fin des chants le nom de Mamurius Veturius pour l'art avec lequel il avait fabriqué les onze Ancilies sur le modèle de celui qui était tombé du ciel (Guigniaut).

(3) « Le due Tavole Latine sono il più gran monumento che il Mondo abbia in genere di liturgia pagana » (Lanzi, ib. 598).

(4) Le surnom de *Grabovius* donné à Jupiter, ainsi qu'à Mars et à Bacchus, serait une épithète formée de la contraction des mots : *a cura boum*. (Lanzi, ib. 577).

ipsa (i.e. una eadem que) ustione. Ubi ignis lustratus est. facito juxta superius dicta verres decenos. juxta superius dicta verres vicenos...

» Ante verres trinos immolandos. Jovi Grabovio tribus bubus facito...

... Macte hocce honore esto. Invoco Jovem Grabovium in sacrificio pro tota Jovina (Gente) (1) eorum nomine. earum nomine (uti tu) volens sies. propitius sies sacrificio...

» Incende (dicito) macte hoc honore esto. Invoco Jovem Grabovium. Accensione facta (dicito) Macte hoc honore esto. Invoco Jovem Grabovium.

» Jupiter Grabovi macte esto eximio bove piaculo sacrificio pro tota Jovina gente. eorum nomine. earum nomine. Jupiter Grabovi. hujus rei ergo. quoniam ad sacrificium ignis ortus est toti Jovinæ : armi desecti subactique sint tanquam sacrificio uno — Jupiter Grabovi. prout pesclos mactare fatum est. positum est. Dictum est. intellectum est, sensum est, mactare pesclos... fas jusque est. Jupiter Grabovi. dissecto eximio bove piaculo piatus esto. Jupiter Grabovi piamine hujus sacrificii expiato totam Jovinam.

» Jupiter Grabovi. piamine sacrificiorum totius Jovinæ nominibus agrum virum pecus oppido expiato fiasque volens propitius pace tua sacrificio totius Jovinæ genti... Jupiter Grabovi, salvo satu sacrificii, satum sospita toti Jovinæ.

» Jupiter Grabovi. salvo satu sacrificiorum totius Jovinæ nominibus. arvûm virûm pecudum oppido satum sospita...

» Jupiter Grabovi macte esto eximio bove piaculo altero. sacrificio pro tota Jovina gente etc...

» Jupiter Grabovi macte esto eximio bove piaculo tertio. sacrificio pro tota Jovina gente etc...

» ... Prosecari oportet femora assa. viscera. adipes viscerum. (Item) arvina fiat. simul vino sacro. pane sacro fiat. pulte farracea fiat.

» Post verres trinos immolatos. Scrofis incientibus tribus facito

(1) La tribu, nommée *Jovina* dans les tables Latines, est appelée *Ikuvina* dans les autres; c'était une réunion de peuples anciennement confédérés avec les Romains.

Tribui Joviæ (1) sacrificium pro tota Jovina (tribu) Præterea facito arvina. pane facito... etc. »

D (*page* 33).

Quoique les hymnes qui portent le nom d'Orphée soient des productions supposées, je crois qu'il a dû se conserver quelque chose de la pensée antique dans l'œuvre des poëtes philosophes qui les auront remaniés; c'est, pour faire juger de plusieurs traits de ressemblance entre le naturalisme Vêdique et celui des anciens Grecs, que je me suis décidé à insérer ici quelques hymnes *Orphiques*, en empruntant la traduction récente de M. Ernest Falconnet (2); les auteurs, quels qu'ils soient, leur ont laissé la forme de prières, chantées sans doute dans les mystères et accompagnées de l'offrande de *parfums* à chaque divinité :

II. Parfum de la Nuit.

« Je t'invoque, ô déesse qui engendres les Dieux et les hommes. La nuit est le principe de toutes choses. Écoute-moi, grande déesse, tour à tour voilée d'obscurité ou couverte d'un brillant manteau d'étoiles. Tu aimes les lieux habités par le sommeil silencieux et par l'agréable paresse; bonne déesse qui te plais aux festins, la mère des songes, ennemis de toutes les inquiétudes, et du repos, la plus tranquille de toutes les choses. Amie de tous, précédée du crépuscule, tu habites tour à tour la terre et le ciel, tu viens du Tartare, et tu retournes à l'Orcus en chassant devant toi la lumière, car les lois éternelles des choses t'y contraignent irrévocablement. Sois présente à nos chants, ô vénérable déesse aimée de tous, écoute les humbles prières de ceux qui te supplient; déesse, viens à nous en fuyant les images incertaines du crépuscule. »

(1) C'est peut-être le génie de la Tribu, qu'on pourrait comparer aux génies des villes représentés sur les médailles sous la figure de déesses. (Louzi, ib. 579).

(2) Dans les *Petits Poèmes Grecs*, Hymnes, p. 38, suiv. (Panthéon Littéraire).

XVIII. Parfum de Jupiter Tonnant.

« O Jupiter, qui parcours les lieux enflammés du monde retentissant, toi dont les flammes pétillantes effraient tous les esprits, dont la foudre sacrée ébranle la demeure des immortels, toi qui roules dans le ciel le torrent retentissant de tes feux, toi qui diriges les nuages, les traits rougis et les tonnerres, et qui enveloppes de tes traits tout ce qui est animé, toi qui vomis la flamme et le bruit et qui sèmes les ruines sur ton passage! Foudre terrible accompagnée d'une effroyable crinière, messagère ardente d'une main victorieuse, toi qui dévores toute arme indomptable et horrible, qui plonges toutes choses dans l'horreur et le tumulte, arme de Jupiter, trait rapide qui traverses les cieux précédé d'une flamme vengeresse, la terre nourricière, féconde, l'océan salé, les siècles vivants te craignent lorsque ton bruit épouvantable se fait entendre : alors on voit une lueur et un éclair rouge, et tu lances dans le ciel, Dieu puissant, tu lances ta foudre étincelante. O Dieu, répands ta colère sur les mers salées et sur les sommets élevés ; nous connaissons ta force! Favorise nos sacrifices, accorde à nos esprits des dons favorables, les biens de la vie, et la force et la santé, et la paix des honorables Dieux, et accorde-nous aussi une nourriture toujours conforme à nos désirs. »

LXXV. Parfum de l'Aurore (1).

« Écoute-moi, déesse qui guides pour les mortels le char de la lumière, blanche déesse qui fais rayonner sur le monde un doux éclat, messagère dorée du grand Titan le Soleil. Toi qui par ta présence renvoies les épaisses ténèbres de la nuit dans les entrailles de la terre. Conductrice de tous les travaux, distributrice de la vie des hommes, tu fais la joie des mortels ; aucun ne vou-

(1) Si cet hymne Grec se rapproche beaucoup plus des hymnes Vèdiques à l'Aurore que les peintures d'Homère, on doit supposer au poëte une intelligence grande encore du culte primitif de la nature acquise soit par la spéculation soit par l'imitation.

drait fuir ton charmant visage. Quand tu chasses loin des paupières le soleil aimable, les hommes, les reptiles, les quadrupèdes, les oiseaux et tout ce qui habite le sein des mers, tout se réjouit. Tu donnes aux hommes la nourriture qui leur est agréable. Bienveillante pour tes Dieux, augmente pour eux l'éclat de ton char sacré. »

LXXIX. Encens de Notus (1).

« Vents rapides, impétueux, aux pieds ailés, venez à nous, vous qui roulez précipitamment avec les immenses nuages; car Jupiter vous confie cette portion de l'air pour que vous ameniez vers la terre les nuées qui enfantent la pluie. Versez des flots bienfaisants sur la terre aride, je vous en prie par le sacrifice que je vous offre. »

La plupart des hymnes *Orphiques* sont adressés à des Dieux Helléniques dont le culte s'est formulé et propagé seulement après les temps de la guerre de Troie; quelques-uns célèbrent comme divinités des allégories, des abstractions qui n'ont pu être conçues que dans une époque philosophique, par exemple, la Nature, la Fortune, la Santé, la Loi, la Justice, la Thémis, le Sommeil, la Mort.

E (*page* 86).

J'ai eu en vue, en donnant ici place à des hymnes tirés de la grande épopée Indienne, de faire mieux saisir ce qu'il y a d'antique dans les prières métriques des Vêdas opposées à des invocations plus pompeuses et plus liées.

L'hymne qui suit est adressé à la vue de prodiges effrayants par Açvacthaman, fils de Drona, à Çiva, « le Dieu qui l'emporte sur les autres par l'héroïsme et la mortification (2) » :

(1) Cette courte invocation au Vent du Midi ou *Notus* rappelle les chants aux *Maroutas* qui dispersent les nuages, réservoirs des pluies; mais il est naturel que l'Indien ait mis plus d'énergie à conjurer ces ouragans impétueux qui balaient la surface de la terre de leur souffle destructeur.

(2) Mahâ-Bhârata, 10e livre, dit *Sâoptika-parva*, st. 252-62 Ed. Calc. t. III, p. 315-16. — La traduction de cet hymne est tirée de celle du livre entier par M. Théod. Pavie (Journal Asiatique, IIIe série, t. X, 1840, p. 459-60).

« O Çiva, nommé aussi *Ougra* (formidable), *Sthânou* (inébranlable), *Roudra* (terrible), *Çarva* (qui détruit); régulateur et maître qui dors sur la montagne Kaïlaça et accordes les dons; maître qui es la cause de ce qui existe; Dieu à la gorge noire, qui n'a pas de commencement et qui produits; toi qui as détruit le sacrifice de Dakcha, ô Hara; Dieu à la forme multiple, aux trois yeux, aux apparitions nombreuses, époux de *Dourgâ*, chef des grandes troupes célestes, habitant des cimetières; Dieu fort et puissant, armé de la massue à laquelle pend un crâne; Roudra aux cheveux nattés, appliqué aux observances du Vêda, je me sacrifie à toi avec un cœur entièrement pur, troublé dans ses pensées par la difficulté de son entreprise; je m'offre avec un entier abandon à toi, destructeur des trois villes, Dieu infaillible, loué par les hommes, digne de louanges maintenant et à jamais; à toi qui accordes le fruit (de la prière), revêtu d'une peau d'antilope; à toi qui es rouge, dont la gorge est bleue; Dieu irrésistible, que rien ne fait reculer; toi qui es Indra, créateur de Brahma et Brahme lui-même, attentif aux observances du Vêda (qui est Brahme), toi qui pratiques des œuvres pieuses et t'appliques aux austérités; Dieu sans fin, qui es la voie des ascètes; Dieu multiple aux trois yeux, chef suprême des troupes célestes, cher à l'assemblée des Dieux, dispensateur des trésors, maître de la terre, tendrement aimé de la déesse *Pârvati*, père de Kartikêya (Dieu de la guerre); Dieu à la couleur jaune, dont la monture est un excellent taureau; Dieu terrible qui portes un vêtement léger; toujours attentif à veiller aux ornements de *Dourgâ;* éminent parmi les choses éminentes; si excellent qu'il n'existe rien de supérieur; toi qui lances des flèches invincibles; toi qui es l'horizon et le gardien du monde; Dieu à l'armure d'or, dont la tête est ornée d'un croissant; je me mets sous ta protection avec une profonde et sincère dévotion; si je suis délivré à l'instant de cette infortune terrible qui met à mes desseins un insurmontable obstacle, à toi qui es pur, je me donne en sacrifice, avec l'offrande pure et absolue de tous les êtres ».

Je joindrai au morceau précédent un hymne à Vischnou invoqué sous le nom de Krischna (1); la célèbre Draupadî, forcée d'offrir

(1) J'ai traduit cet hymne du IIIe livre du Mahâ-Bhârata, où il fait partie

un repas dans la retraite des Pàndavas au fougueux Rischi Dourvàsas et à ses disciples, ne sait où trouver assez de nourriture pour les convives ; subjuguée par la crainte de ses malédictions, elle adresse au Dieu puissant cette prière qui interrompt tout à coup la narration du Rhapsode Indien (1) :

« O, KRISCHNA ! Puissant KRISCHNA ! postérité impérissable de Dèvaki ! ô *Vasoudeva*, soutien de l'univers, toi qui apaises les douleurs, âme de tout, créateur et destructeur de toutes choses, maître infini ! protecteur généreux, gardien vigilant, défenseur des créatures, éminent au dessus des choses éminentes, ô toi qui excites les bonnes pensées, je m'incline devant toi !

» Excellent *dans tes attributs*, dispensateur inépuisable *de grâces*, sois la marche de ceux qui n'avancent point ! Antique Pourouscha, esprit, âme, être supérieur, objet éminent, présent partout, dominateur suprême, j'ai recours à toi *comme à mon* refuge ! Protège-moi par pitié, ô Dieu qui chéris ceux qui t'implorent !

» O toi qui rappelles par un teint foncé la feuille du bleu lotus, à l'œil noir comme le calice du Padma, aux vêtements jaunâtres, toi qui armes *ta poitrine* d'un brillant joyau (le *Kaustubha*), tu es le commencement et la fin, tu es la chose par excellence, la lumière au dessus de toutes les lumières, l'âme de tout, l'*esprit* se tournant de toutes parts !

» Tu es célébré comme la cause féconde par excellence, comme le trésor de toutes les félicités : sous ta protection, maître des Dieux, on n'a rien à craindre des coups de l'infortune. Comme jadis tu m'as délivrée des mains de Douhçasana dans l'assemblée *des rois rivaux*, fais-moi sortir aujourd'hui de cet état d'angoisse ! »

de l'épisode appelé *l'Enlèvement de Dràupadi* (hist. 15528-36. — Tome I, p. 762, ed. Calc.). Bopp a omis dans son édition (*Diluvium*, etc., 1830) les deux premières lectures de cet épisode qui renferment l'hymne de la fille de Droupada.

(1) C'est avec surprise qu'on trouve une invocation d'un dogmatisme aussi métaphysique mise dans la bouche de l'héroïne du poème : l'auteur a ici parlé en Brâhmane théologien.

F (*page* 37).

Les hymnes *Pouràniques* que je vais indiquer ou citer se distinguent davantage encore de la poésie du Rig-Vèda par l'art de leur style et l'arrangement travaillé de leurs strophes : ils en sont séparés surtout par leur esprit profondément mystique dans lequel sont venus se fondre les légendes du naturalisme patriarcal et les mythes des siècles monarchiques et guerriers : l'intuition religieuse s'y joint à la spéculation métaphysique, sortie des écoles de philosophie, et leur amalgame se résout en un panthéisme contemplatif souillé par d'affreuses superstitions, et ôtant à l'homme toute activité et toute liberté.

Les trois premiers livres du *Bhâgavata Pourâna,* publiés seuls jusqu'ici, fournissent des exemples de pareils hymnes mystiques au Dieu universel Bhagavat adoré par les sectes Vischnouites dans les transports de l'extase. D'abord c'est Kounti, la mère des Pândavas, qui loue Krischna en l'invoquant sous tous ses noms (1). Plus loin, c'est Brahma qui rend hommage à *Bhagavat,* l'essence suprême, d'où lui-même est émané, comme pouvoir créateur, et dans laquelle il voit contenus les mondes et les âmes; j'emprunte les stances les plus remarquables à la belle traduction de M. E. Burnouf (2) :

« 1. Brahmà dit : Enfin après tant de temps, tu m'es connu aujourd'hui ; mais c'est la faute des hommes s'ils ignorent la nature de Bhagavat, car il n'existe, ô Bhagavat, rien autre chose que toi : ce qui semble exister n'est pas pur, puisque ce n'est que par les transformations des qualités de Màyà que tu parais multiple.

2. Cette forme que tu as revêtue au commencement, par compassion pour les hommes vertueux, ô toi qui écartes perpétuellement les ténèbres en manifestant l'essence de l'intelligence ; cette forme, source unique de cent incarnations, et du nombril de laquelle est sorti le lotus au sein duquel j'ai apparu ;

3. Cette forme, Dieu suprême, je la vois sans pouvoir la dis-

(1) *Bhâgav.* Pur. liv. I, chap. VIII, hymne de Kounti.

(2) *Bhâgav. Pur.* liv. III, chap. IX, hymne de Brahmâ, st. 1-25 (trad. p. 195-98, ed. 4°).

tinguer de ton essence véritable, qui est la béatitude même, qui est simple, dont l'éclat n'est jamais obscurci; aussi je cherche un asile auprès de cette forme unique, créatrice de l'univers dont elle est distincte, et composée de la réunion des sens et des éléments.

4. Sans doute, ô toi qui es le bonheur des mondes, c'est pour notre félicité que, pendant notre méditation, tu nous as montré cette forme à nous qui sommes tes serviteurs; adressons donc notre adoration à Bhagavat, que n'adorent pas les sectateurs de la doctrine du néant, qui sont voués à l'Enfer.

5. Mais quand les hommes recueillent le parfum du calice du lotus de tes pieds que le vent des Écritures apporte à celui dont l'oreille est ouverte (à tes histoires), alors, Bhagavat, toi dont les serviteurs embrassent les pieds avec une dévotion extrême, tu ne quittes plus le lotus de leur cœur, parce que les hommes sont à toi.

. . . . . .

14. Adoration à celui qui anéantit incessamment l'erreur de la distinction par la majesté de sa propre forme; à celui dont l'esprit est la science même, à l'Être supérieur; à celui qui aime à se jouer avec la cause d'où naissent la création, la conservation et la destruction de l'univers! c'est à toi que nous avons adressé notre hommage.

15. Je me réfugie auprès de cet Être incréé, dont, au moment de quitter la vie, les hommes privés d'espoir n'ont qu'à prononcer les noms, ces noms qui désignent les incarnations, les qualités, les actions sous lesquelles il se cache, pour aller aussitôt, affranchis des souillures de nombreuses naissances, voir la Vérité à découvert.

16. Adoration à Bhagavat, l'arbre du monde, qui, après avoir divisé sa propre racine, poussant trois troncs, moi, *Giriça* et *Vibhu* (*Vichnu*) lui-même, pour créer, conserver et détruire l'univers, s'est développé, toujours unique, en rameaux infinis!

17. Adoration au Dieu dont les yeux ne se ferment jamais; qui, pendant que les hommes livrés à de fausses pratiques négligent leur véritable devoir, ce devoir que tu as révélé, et qui

est ton propre culte, tranche ici-bas, par sa puissance, l'espérance de leur vie !

18. Adoration à BHAGAVAT, à toi qui es le directeur du sacrifice, à toi devant qui je tremble moi-même pendant qu'assis pour toute la durée de mon existence, sur ce siége révéré de tous les mondes, je me livre à des austérités accompagnées de nombreux sacrifices, dans le désir de m'élever jusqu'à toi !

19. Adoration à BHAGAVAT, au plus excellent des Esprits, qui s'étant, par un acte de son propre désir, enfermé dans divers corps pour protéger les lois qu'il avait créées, s'est plu, quoique indifférent à toute jouissance, à résider au sein des formes d'animaux, d'hommes et de Dieux où habite l'âme individuelle !

. . . . . .

22. Qu'avec cette Bonté et cette toute-puissance dont BHAGAVAT réjouit le monde, celui qui est l'ami de toutes les créatures, l'Être unique, le modérateur interne, consente, dans son amour pour ceux qui l'adorent, à toucher ma vue, afin que je sois capable de créer l'univers comme je l'ai fait autrefois !

23. Quelle que soit l'œuvre que doive accomplir, avec son énergie qui lui est chère, ce bienfaiteur des malheureux, lorsqu'il revêtira l'incarnation des qualités, qu'il daigne alors guider mon intelligence dans l'acte même de la création de l'univers, produit de sa puissance, afin que je puisse me détacher de l'action et de l'impureté (qu'elle engendre) !

24. Pendant que je développerai le monde varié, forme de l'Être dont l'énergie est infinie, de ce *Purucha* du nombril duquel, comme d'un étang, je suis sorti avec la faculté de l'intelligence, alors qu'il reposait sur les eaux, puissé-je ne pas faillir en prononçant les paroles de la sainte Écriture !

25. Que BHAGAVAT, dont la compassion est immense, entr'ouvrant le lotus de ses yeux avec une extrême affection, veuille bien, après s'être levé pour la conquête de l'univers, me donner une douce parole pour dissiper mon trouble, lui qui est l'antique *Purucha !* »

La partie la plus célèbre du *Mârkandeya Pourâna*, connue sous le nom de *Dêvî mahâtmyam* ou la Grandeur de Dêvî, renferme trois hymnes qui caractérisent parfaitement l'enflure de

langage qui répond à l'exaltation des sectaires Hindous. La terrible déesse, émule de Çiva dans sa rage de destruction, a combattu et exterminé les *Asouras* avec ses armes magiques ; à son retour dans le ciel, elle reçoit les louanges des Dieux qu'elle a délivrés de toute crainte : ils la célèbrent comme la puissance, la force par excellence, comme la réunion de toutes les *énergies* divines (*çakti*) ; ils la glorifient sous ses noms multiples qui représentent tous ses attributs. De tels chants surchargés d'épithètes devaient être une sorte de répertoire de prières pour les adorateurs de *Dêvi;* ils nous prouvent l'accumulation confuse de tous les mythes dans l'histoire d'une seule divinité due à l'esprit exclusif et enthousiaste des cultes isolés. Il est curieux de voir cette tendance complètement réalisée dans les invocations si énergiques de ce Pourâna à la déesse dont les autels sont encore sanglants dans l'Inde de nos jours (1).

Le *Vischnou Pourâna* ne mêle pas moins que le *Bhâgavata* les subtilités de la philosophie à l'adoration du Dieu ineffable qui s'est manifesté sous toutes les formes. Je citerai un hymne récité tous les jours à *Vischnou* par l'impassible Prahlâda chargé de liens et lancé par les Daityas au fond de l'Océan (2) ; un autre adressé par les Divinités à Dêvakî, mère de *Vischnou*, avant la naissance de ce Dieu (3), et la prière commune de Nanda et de Yaçoda (4) : tous ces morceaux se ressemblent par l'alliance du style philosophique avec les jeux d'une libre imagination. Je terminerai en traduisant d'après la version anglaise de M. Wilson l'hymne à *Vischnou* qui couronne ce *Pourâna* si important comme source historique de la mythologie Hindoue (5) :

« J'adore celui qui est le premier des Dieux, l'esprit suprême (*Puruschottama*), qui est sans fin, sans commencement, sans accroissement, sans diminution, sans mort ; qui est la substance qui ne connait pas le changement. — J'adore l'esprit à jamais

(1) Ces hymnes forment les chapitres IVe, V^e^ et XIe de l'édition de cet épisode donnée par Poley avec traduction Latine (Berolini, 1831).

(2) *Vishnu Pur.* liv. I, ch. XIX, ed. Wilson, p. 141.

(3) Vishnu Pur liv. V, ch. II, p. 500-501.

(4) Ibid., liv. V, ch. V, p. 506-507.

(5) Ibid., liv. VI, ch. VIII, — concluding benediction — p. 664-65.

inépuisable qui a pris des qualités sensibles; qui, étant un, est devenu multiple; qui, quoique pur, est devenu comme impur en apparaissant sous des formes nombreuses et variées; qui est doué d'une science divine et qui est l'auteur de la conservation de toutes les créatures. — J'adore celui qui est l'essence unique et l'objet à la fois de la science méditative et de la vertu pratique; qui veille avec prévoyance aux jouissances de l'homme; qui est un avec les trois qualités; qui, sans subir de changement, est la cause de l'évolution du monde; qui existe de sa propre essence, toujours exempt de décrépitude. — J'adore constamment celui qui est appelé ciel, air, feu, eau, terre et éther; qui est le dispensateur de tous les objets qui sont agréables aux sens; qui gratifie le genre humain de tous les moyens de jouir; qui est perceptible, qui est subtil, qui est imperceptible. — Puisse celui qui n'est pas né, l'Éternel Hari, dont la forme est multiple et dont l'essence est composée à la fois de la nature et de l'esprit, accorder à toute la race humaine cet état bienheureux qui ne connaît ni naissance ni fin! »

TABLE ANALYTIQUE DES MATIÈRES.

Pages.

PRÉFACE. . . . . v.

INTRODUCTION. — Division générale de la littérature Sanscrite en trois périodes. — Des VÈDAS, corps des écritures sacrées. — Source invoquée dans les productions d'un âge postérieur. — Rédaction des Vêdas ; leur division en *Mantras* et en *Brâhmanas ;* des *Oupanischads* qui y sont rattachés . . . . . 1-4.

Formes des prières de chaque Vèda ; leur destination, leur récitation. — Valeur poétique du RIG-VÊDA ; son nom ; nombre et contenu de ses *Brâhmanas.* — Vénération accordée au RIG-VÊDA, consacré aux Dieux, étudié par les Brâhmanes. — Son origine mythologique. . . . . 4-9.

Plan et but du travail ; division de la matière. . . . . 10.

§ I. DE L'AGE DU RIG-VÈDA. — Caractère ancien de ses hymnes ; analogie du langage et des idées avec les autres monuments Vèdiques les plus authentiques ; date du XIVe siècle fournie par les calendriers. — De l'époque Vèdique antérieure à la civilisation Brahmanique . . . . . 11-13.

§ II. DES AUTEURS DU RIG-VÈDA. Division de la *Sanhitâ* du RIG-VÈDA ; sa rédaction systématique ; des recueils publiés par Rosen et Stevenson. — Prétendue révélation des hymnes ; noms du *Rischi,* de la *Devatâ* et du mètre. — Leur inspiration due au même culte ; leur composition dans des tribus de même race ; leur transmission héréditaire. — Des familles de chantres citées dans les hymnes ; respect religieux porté aux *Rischis ;* même époque des poëtes théologiens chez tous les peuples ; sens du nom des Rischis. . . . 13-24.

§ III. DE L'HYMNE DU RIG-VÈDA COMPARÉ AUX HYMNES DES ANCIENS PEUPLES. — De la poésie du RIG-VÈDA, non lyrique, souvent descriptive. — Partage des hymnes en stances ; forme de dialogue ; usage d'un chœur ; refrains. . . . . 25-27.

Comparaison avec les premiers monuments poétiques de l'antiquité. — Le CHI-KING des Chinois ; le *Yaçna* et le *Vispered* du ZEND-AVESTA ; chants sacrés de l'Égypte, de la Gaule, de la Scandinavie. — Dans l'antiquité classique, à Rome, les chants *Saliens,* ceux des *Frères Arvaux,* les prières des *Tables Eugubines ;* en Grèce, les hymnes d'*Orphée.* . . . . . 27-36.

Idée de l'HYMNE, première forme de la poésie sacrée; caractère spécial de l'hymne Vêdique. . . . . 36-37.

§ IV. DE LA LANGUE ET DU STYLE DES HYMNES DU RIG-VÊDA. — Première période de développement du Sanscrit; richesse de racines; analogie avec le Zend. — Du nombre des mots pour une même idée, d'après le *Nighantou*. . . . . 38-40.

De la grammaire du Sanscrit Vêdique; ressources de la dérivation; état de la déclinaison; emploi d'anciens pronoms; extension de la conjugaison; traces de procédés analytiques. — Des artifices de style; de l'*allitération*: exemples chez d'autres peuples. — De la métrique; variations de la prosodie; usage des principaux mètres Sanscrits; de la forme de stance déjà consacrée; comparaison avec la versification des temps postérieurs. . . . . 41-47.

Simplicité de la syntaxe. — Archaïsmes reconnus par la science grammaticale; usage de la Tmèse; conclusion. . . . . 47-49.

§ V. HYMNES EXTRAITS DU RIG-VÊDA. — Du choix des hymnes; caractère particulier de la traduction. — Du culte rendu à la lumière; des divinités invoquées dans le RIG-VÊDA. . . . . 50-52.

Des hymnes à AGNI : Liv. I, h. I. — Hymnes à Indra; leur caractère guerrier : Liv. I, h. VII; h. XXXII; h. VI; h. XI. . . 52-60.

Du chapitre IXe attribué à Praskanva. — Hymne XLIV à AGNI. — H. XLVI et XLVII aux AÇVINAS. — H. XLVIII et XLIX à l'AURORE. — H. L au SOLEIL. . . . . 60-69.

Des hymnes consacrés aux AÇVINAS; extraits de l'hymne CXVI. — H. CXX, (liv. I) . . . . . 69-73.

Des hymnes adressés à l'Aurore. — Liv. I, h. XCII; h. CXIII. — Liv. V, h. I, 5. . . . . 74-83.

§ VI. ÉTAT SOCIAL ET RELIGIEUX DES HINDOUS DANS LA PÉRIODE VÊDIQUE. — Condition sociale des Hindous pasteurs; premiers essais de la navigation et du commerce. . . . . 84-90.

Des divinités représentant les forces de la nature; caractère du Polythéisme des Vêdas; invocation de trente-trois Dieux; absence de hiérarchie. — Différences qui séparent la religion Vêdique de la mythologie Hindoue; esprit des travaux exégétiques sur les Vêdas. — Résumé. . . . . 99-101.

Pièces Justificatives. — A. Extraits du *Zend-Avesta*. — B. Chant des *Frères Arvaux*. — C. Fragments de la VIe *Table Eugubine*. — D. Quatre hymnes d'*Orphée*. — E. Hymnes épiques à Çiva et à Vischnou. — F. Hymnes Pourâniques à BHAGAVAT et à Vischnou . . . . . 102-18.

ERRATA.

Pag. 62, *ligne* 2, Varoura, *lisez* : Varouna.
— 111, — 2, soleil, — sommeil.

Zur

Litteratur und Geschichte

des

W e d a.

Drei Abhandlungen

von

Rudolph Roth,

Doctor der Philosophie.

Stuttgart.

A. Liesching & Comp.

1846.

ORI
Geo 294.1
ved / wed

Dem ehrwürdigen Förderer indischer Studien

Herrn

H. H. WILSON.

Seite

I. Die Hymnensammlungen. 1

II. Die älteste Wedengrammatik, oder die Prâtiçâkhja Sûtren 53

III. Geschichtliches im Rigweda. Vasishtha's Kampf mit Viçvâmitra. 87

Wenn ich Sie bitte, Hochverehrter Herr, diesem kleinen Buche das ehrenvolle Geleite Ihres Namens nicht zu versagen, so sind Sie es auch vornehmlich, gegen welchen ich mein Bedauern darüber aussprechen muss, dass die nachfolgenden Abhandlungen schon jetzt und in dieser Gestalt entlassen werden sollen. Hätten nicht äussere Umstände dazu getrieben, so würde ohne Zweifel Manches vervollständigt und besser begründet worden seyn.

Sie wissen, dass ich kaum erst die reichen Quellen des East India House verliess, welche Sie mir geöffnet haben. Unter der Arbeit des Sammelns hat die des Ordnens und Ergründens gelitten, Darum können diese Bogen auf nichts weiter Anspruch machen, als vereinzelte Beiträge zur Lösung der grossen geschichtlichen Aufgabe zu seyn, welche in dem Weda uns vorgelegt ist. Inzwischen wird wenigstens der Vortheil erreicht werden, dass diese Ergebnisse, welchen Werth man ihnen auch beilegen mag, schon jetzt in die Hände derer kommen, die

sich mit dem Weda beschäftigen, und ein solches Mittheilen scheint mir um so mehr Pflicht zu seyn, je seltener die Hülfsmittel für das Studium dieser Schriften sich beisammen finden.

Einzelnes wird in einer Ausgabe und Bearbeitung des Nirukta seine Nachweisung oder Berichtigung finden können, welche ich aus demselben Grunde nicht länger glaube zurückhalten zu müssen. So misslich es ist, vereinzelte wedische Stellen zu behandeln, ohne dass auch nur eine Ausgabe des Textes der Riksanhitâ vorliegt, so ist doch jenes Buch seiner Natur nach für die Erklärung dieser behülflich. Die Arbeit aber, welche ich mir als die belohnende Frucht dieser Bestrebungen vorstelle, eine Archäologie und Mythologie des Weda, ist zur Zeit noch mehr ein Wunsch als eine Möglichkeit.

Tübingen am 26. November 1845.

Rudolph Roth.

Verzeichniss der Handschriften,

nach welchen der Verfasser die hauptsächlichsten der im Folgenden erwähnten Bücher kennt.

---

1. Rigweda Sanhitâ, vornehmlich nach nro. 199 u. 200 der Devanâgari-Handschriften der Bibl. Roy. zu Paris, und nro. 129 bis 132 des East India House. Beide MSS. sind sehr genau und accentuirt. (Meine Copie ist nach jener geschrieben und nach diesem collationirt.)

Anm. Ich habe die Sanhitâ des Rik (mit Ausnahme des ersten Ashtaka) überall nach der Eintheilung der Mandala citirt. Dieses macht die Benützung der Handschriften schwierig; ich habe aber nicht geglaubt, um eines vorübergehenden Uebelstandes willen von dem geschichtlich als richtig Erkannten abgehen zu dürfen.

2. Padatext derselben Sanhitâ. Nro. 37 bis 40. E. Ind. H.
3. Anukramaṇî derselben. Nro. 132. E. Ind. H.
4. Shaḍguruçishja's Commentar zur Anukramaṇî. Nro. 1823. und 2396. E. Ind. H., sowie ein Oxforder MS. mit einer in den beiden ersten fehlenden Einleitung.
5. Nirukta, nach einer Handschrift der Bibl. Roy. zu Paris, einer andern im Besitze des Herrn E. Burnouf und nro. 1751 und 1752, sowie 1378 des E. Ind. H.
6. Durga's Commentar zum Nirukta, 136 Dev. der

Bibl. Roy. zu Paris, nro. 357 und 358, sowie nro. 206. des E. Ind. H.

7. Naighaṇṭuka. Nro. 1743 und 1378 des E. Ind. H. und vier Oxforder Handschriften.
8. Commentar zu demselben von Devarâǵa. 1134. E. I. H.
9. Açvalâjana-Sûtren; Çrauta S., pûrva-shaṭka. 2075, 1660, 122. E. Ind. H.; uttara-shaṭka 1039 und 122 E. Ind. H. — Grihja S. 129, 986, 1039. E. I. H.
10. Aitareja Brâhmana. Eine Handschrift der Bibl. Roy. zu Paris; eine zweite enthaltend Buch 6—8 ebendaselbst; nro. 1721 und 1465. E. Ind. H.
11. Sâjana's Commentar zum Aitareja Brâhmana. 614 Blätter. Nro. 1836 des E. Ind. H. (Taylor.)
13. Desselben Commentar zum Rigweda. 2133 bis 2136. E. Ind. H. fol. (Colebrooke). Dieses MS. ist in Asht. II. sehr lückenhaft. Nro. 1861—1864 (Taylor), die Handschrift enthält Asht. 3—8; der Text ist durch einen wie es scheint des Sanskrit nicht unkundigen Schreiber häufig abgekürzt und zusammengezogen, Citate ausgelassen, von zwei oder drei Erklärungen Sâjana's nur die Eine gegeben.
13. Vâǵasaneja Sanhitâ. Nro. 2391. E. Ind. H.
14. Anukramaṇî derselben. Nro. 965. E. Ind. H.
15. Taittirîja Sanhitâ. Nro. 1701. 1702. E. Ind. H.
16. Kâṇḍânukramaṇî derselben. Nro. 965. E. Ind. H.
17. Atharvana Sanhitâ, nach einem MS. der Bibl. Roy. zu Paris; und nro. 682. (Kâṇḍa 1—10), 113 (K. 11 bis 20), 1137 (K. 1—6); sämmtlich im E. Ind. H.
18. Anukramani derselben (Brahmavedânukramaṇi) nro. 2142. E. Ind. H.
19. Çikshâ. Nro. 1981 und 1743. E. Ind. H.
20. Chandas. Nro. 1378 und 1743. E. Ind. H.

I.

Die Hymnensammlungen,

vorgetragen in der Versammlung der Orientalisten zu Darmstadt in der Sitzung vom 2. October 1845.

Sie haben mir erlaubt, hochverehrte Herrn, über einen Zweig der indischen Litteratur zu reden, welcher — wenn irgend einer — Anspruch auf allgemeine Theilnahme macht, und dessen Bearbeitung einer Vereinigung vieler Kräfte bedarf, aber auch weit die reichste Ausbeute liefern wird — über die Litteratur des Weda. Sie werden es billigen, dass ich, um diesem ausgedehnten Stoff einigermassen Raum zu machen, Alles das für bekannt ansehe, was bisher über den Weda geschrieben oder was von ihm veröffentlicht worden ist. Dessen ist so Weniges, und dieses Wenige ist so sehr Gegenstand der Aufmerksamkeit gewesen, dass es in allen orientalischen Kreisen hinreichend gekannt ist. —

Es hat ja über dem Weda das eigenthümliche Schicksal gewaltet, dass er erst verhüllt oder in's Ungeheure vergrössert durch brahmanische Geheimthuerei und Prunksucht, deren Wirkungen noch nicht gänzlich verschwunden sind, ein abschreckendes Gewirre von Schriften darbot, an welches Niemand sich getraute die Hand zu legen. Hatte endlich

H. T. Colebrooke in das Dunkel Licht gebracht, so war ihm dennoch die Bedeutung dieser Bücher zum Theile entgangen, und Fr. Rosen, welcher sie erkannte und der Mann war, die Entdeckung fruchtbar zu machen, sollte es nur vergönnt seyn, sich ein schönes Denkmal zu setzen, einen Anfang zu machen, welcher uns den Fortgang um so schwerer vermissen lässt, je mehr dieser durch wachsende Erfahrung sicherlich eine vollkommene Gestalt gewonnen hätte. Kein Anderer wollte in seine Fusstapfen treten; und so sind Rosen's Buch und Colebrooke's in ihrer Weise vortreffliche Abhandlung noch immer die einzigen Fundgraben für unsere Kenntniss des Weda. Ich kann das, was von dem Missionäre Stevenson für den Sâmaweda geschehen ist, kaum erwähnen; denn seine Textesausgabe ist weniger correct, als irgend ein leidliches Manuscript, und seine Uebersetzung ist gänzlich unbrauchbar.

Zu Colebrooke's Abhandlung sei mir gestattet hier diejenigen Ergänzungen zu fügen, welche ich aus Einsicht der handschriftlichen Quellen in Paris, London und Oxford zu schöpfen Gelegenheit hatte, Ergänzungen, welche sich auf das Verhältniss des ersten Weda zu den übrigen Hymnensammlungen und auf die indische Bearbeitung desselben beziehen sollen, und welche, sofern auf die einheimischen Vorarbeiten auch unsere Forchung sich stützen muss, an keinem besseren Orte niedergelegt werden könnten, als in einem gelehrten Kreise, der die Erforschung des Morgenlands sich zur Aufgabe gesetzt hat. Denn es könnte nach meiner Ueberzeugung der Geschichte des alten Orients — vielleicht der ganzen alten Geschichte — in diesem Augenblicke kein wesentlicherer Dienst geleistet werden, als eine Bekanntmachung und genaue Untersuchung der wedischen Schriften.

Die bekannte Bestimmung des Unterschieds zwischen

mantra und brâhmana, welche sich in allen möglichen Schriften zur Erklärung des Weda findet und in der Mîmânsâ ausführlich behandelt wird, nach welcher der mantra gewöhnlich metrisch und eine Ausrufung, das brâhmana meist in ungebundener Rede und praktisch religiöse Vorschrift ist, — diese Bestimmung bezeichnet auch die Grundeintheilung der wedischen Bücher. Sie zerfallen in Hymnensammlungen und liturgische Werke. Dass die ersteren nicht allein ihrer Entstehung, sondern auch ihrer Sammlung nach älter seyen, als die letzteren, dürfen wir, glaube ich, so lange keine Beweise dagegen vorliegen (und ich habe deren keinen finden können) für feststehend ansehen.

Unter den fünf wedischen Büchern, welche Sanhitâ genannt werden, sind aber nur vier Hymnensammlungen. Die fünfte, die Taittirijasanhitâ, welche als ein Haupttheil des Jagurweda betrachtet wird, ist ein liturgisches Buch, das für diesen Weda dieselbe Stelle vertreten mag, welche das Aitareja Brâhmana am Rigweda einnimmt. (Sie wird auch Taittirija Brâhmana genannt.)

Unter diesen vier Sammlungen von Hymnen hat die des Rik den beträchtlichsten Umfang, sie mag sich in Allem auf nahezu eilftausend Verse belaufen. Die Atharwahymnen sind beinahe eben so zahlreich; die Vâgasanejasanhitâ mag den halben Umfang des Atharwa und die Sâmasanhitâ die Hälfte der Vâgasaneja betragen. Hieraus ergäbe sich für die vier Sammlungen vereint die ungefähre Zahl von dreissigtausend Distichen.

Colebrooke hat in seinen Abhandlungen zwar da und dort bemerkt, dass ganze Hymnen, Strophen oder einzelne Verse des Einen Weda auch in einem andern oder in allen übrigen sich wiederfinden, ohne jedoch hierüber nähere Bestimmungen zu geben. Es scheint mir aber wichtig, den

Gesammtumfang der in den Weden auf uns gekommenen alten Dichtungen und ihre Vertheilung in den einzelnen Sammlungen bemessen zu können, weil von hier aus der erste Schritt zur Bestimmung des gegenseitigen Verhältnisses der verschiedenen Weden wird gemacht werden müssen. Was ich darüber zu geben weiss, ist Folgendes.

Die Sanhitâ des Sâmaveda ist nach dem Zeugnisse der indischen Commentatoren, z. B. Sâjana's in der Einleitung seiner Erklärung des Rik, vollständig im ersten Weda enthalten, d. h. die einzelnen Verse oder Strophen des Sâma finden sich wieder in dem Zusammenhange der Hymnen des Rik. Etliche ganz seltene Ausnahmen von Versen, die der Rik nicht hat, finden sich jedoch. Die Nachweisungen im Einzelnen wird Dr. Th. Benfey's Ausgabe dieser Sanhitâ, welcher wir entgegen sehen, vollständig geben.

Die Vâgasanejasanhitâ des Jagus dagegen schliesst eine Anzahl von Abschnitten in sich, welche ihr eigenthümlich sind. Aus einer Durchsicht mehrerer Theile dieses Buches, für welche ich übrigens nur spärliche Hülfsmittel hatte, hat sich mir ergeben, dass etwa die Hälfte des Ganzen im Rik wiederkehrt; die andere Hälfte besteht zu einem grossen Theile aus Opferformeln, z. B. die bis in Hunderte gehenden Swâhâ, und nur etwa ein Viertheil des Ganzen sind dieser Sammlung eigenthümliche Bruchstücke von Liedern oder Anrufungen in ungebundener Rede.

Für den Atharwaweda ist es mir schwieriger, ähnliche Bestimmungen zu geben, denn wie wir ihn überhaupt stiefmütterlich behandelt sehen, so hat er auch keinen Commentator gefunden, und das einzige Hülfsmittel, dessen ich habhaft werden konnte, ist eine nachlässige Copie der Anukramani dieses Weda, die sich die Metren der einzelnen

Verse weit angelegener seyn lässt, als andern Angaben. Ausser den Götternamen finde ich als Rishi (oder Hymnendichter) nur Atharwa und Bhrigu Angiras genannt, obwohl nicht nur Strophen, sondern ganze Hymnen von dreissig bis vierzig Versen, die im Rigweda ihren Verfasser haben, in den Atharwa aufgenommen sind. Es ist aber dennoch leicht zu sehen, dass dieser Weda weit mehr eigenthümliche Stücke enthält, als die Vâgasaneji, und dass das, was ihm mit der Riksanhitâ gemeinschaftlich ist, sich etwa auf ein Drittheil seines Umfanges beschränkt.

Die wichtige Frage, welche sich an diese Bestimmung des äusserlichen Verhältnisses der vier Liedersammlungen anschliessen muss, ist diese: hat jede der Sanhitâ ihren unabhängigen Ursprung? sind sie theilweise von einander entlehnt? oder ist endlich Eine derselben, und es könnte keine andere seyn, als die des Rik, als Quelle der übrigen zu betrachten? Eine genügende Antwort hierauf wird natürlich erst möglich seyn, wenn wir nicht nur den Inhalt jedes Weda, sondern auch die Abweichungen der Texte, die in vielen Fällen sehr erheblich sind, im Einzelnen vor uns haben werden. Es kann sich jedoch schon aus der Verschiedenheit der Anordnung, welche in diesen Sammlungen befolgt ist, eine allgemeine Vorstellung hierüber ergeben, und es möge mir darum erlaubt seyn, auf diese näher einzugehen.

In Beziehung auf die Anwendung des Rigweda darf man sich durch die Einrichtung der Handschriften, wie sie uns jetzt ohne Ausnahme vorliegen, nicht täuschen lassen. Die Eintheilung, welche sie geben, ist bekanntlich eine rein äusserliche, gleichförmige Zerschneidung in acht Theile (Ashṭaka), sofort je in acht Unterabtheilungen (adhjâja, Lectionen), und endlich in Sectionen (varga) von je fünf Versen. Man könnte hiernach glauben, ein ungeordnetes Aggregat

von Liedern vor sich zu haben, dass nur um äusserlicher Anhaltspunkte willen in dieser Weise getheilt wäre. Es besteht aber neben dieser Theilung eine ganz andere, wie wir sie jetzt vornehmlich aus Sâjana's Commentare kennen. Dieselbe hat zu ihrem weitesten Masse das Mandala (Kreis, Buch), innerhalb desselben den Anuvâka (Capitel) mit einer Anzahl von Hymnen (sûkta), die wiederum in ihre Distichen (ṛc) zerfallen.

Diese Eintheilung der zehn Mandala ist ohne allen Zweifel die ursprüngliche, von dem Sammler dieser Gesänge so festgestellt, wie sie auf uns gekommen ist. Hymnen, welche demselben Verfasser oder derselben Familie durch die Ueberlieferung zugeschrieben wurden, oder Hymnen, welche der gleichen Opferhandlung angehören, wie die Somahymnen des neunten Mandala, sind hier ohne Rücksicht auf den äusseren Umfang in Einen Abschnitt vereinigt [1]).

Die ersterwähnte Zertheilung dagegen scheint ihren Grund zu haben in dem Bedürfnisse gleichmässiger Abschnitte für den Gebrauch des Weda in den Schulen. In dem fünfzehnten Abschnitte der dem Çaunaka zugeschriebenen Prâtiçâkhja-Sûtren findet sich eine Zusammenstellung von Regeln über die Lesung des Weda im Unterricht, die hierauf Bezug zu haben scheinen. Der Lehrer recitirte je zwei oder drei Distichen, entsprechend der Länge oder Kürze der Versmaasse, welche von den Schülern der Reihe nach wiederholt wurden. Eine solche Portion heisst praçna (Frage) und aus sechzig derselben und darüber, sagt das Sûtra, d. h. aus ungefähr 150 Versen, bestehe ein adhjâja, eine Lection des Weda, welche zugleich wirkliche Lesung in der Schule ist [2]).

Ausserdem, dass es widersinnig wäre, da wo eine sachliche Eintheilung des Stoffes besteht, eine blos formale für

die ursprüngliche zu halten, haben wir für das höhere Alter der Mandala-Abtheilung den Beweis im Sprachgebrauche der ältesten Erklärer des Weda. Das Nirukta nennt den Rigweda an mehreren Stellen und immer mit der Bezeichnung daçatajjas, die Zehntheile. Dieselbe Weise der Bezeichnung findet sich in den Prâtiçâkhja-Sûtren, welche älter sind als das Nirukta, im Commentar des letzteren und in einer Menge anderer Bücher. Auch die Anukramanikâ des Rik hat diese Theilung, obwohl sie in den MSS. äusserlich in Ashtaka getrennt wird. — Hieraus geht auch hervor, dass es unnatürlich wäre, einer künftigen Ausgabe dieser Sanhitâ irgend eine andere Eintheilung zu Grunde zu legen, als die der zehn Mandala *). Denn wie auch immer die Kritik über den geschichtlichen Werth der die Verfasser der Wedahymnen betreffenden Ueberlieferung im Einzelnen entschieden wird, so hat diese Tradition doch für den Sammler des Weda und für die ältesten Erklärer gegolten und lässt sich überdiess aus der Verwandtschaft der Vorstellungen und der Sprache beweisen, dass in der jetzigen Ueberarbeitung des Weda meist Hymnenmassen zusammengeordnet sind, welche auch einen gemeinschaftlichen Ursprung gehabt haben müssen und möglicherweise vorher in besonderen Sammlungen vereinigt gewesen sind.

In den Mandala selbst wiederum besteht eine Ordnung. Es lässt sich in den meisten Fällen aufweisen, warum die Hymnen in dieser bestimmten Folge gegeben sind. Dass eine Rücksicht auf die rituelle Bedeutung derselben thätig ge-

*) Rosen hat wohl um äusserer Rücksichten willen das erste Ashtaka publicirt; das ganze erste Mandala wäre ihm zu umfassend gewesen, denn es enthält 190 Hymnen und reicht beinahe bis an das Ende des zweiten Ashtaka.

wesen sey, ist sichtbar, sie stand aber im Bunde mit dem Grundsatze jeder Eintheilung, Gleichartiges zusammenzustellen. Gesänge, welche an Agni gerichtet sind, folgen sich und nehmen meist die erste Stelle in den einzelnen Büchern ein, sofort die Indrahymnen u. s. w. Doch geht dieses nicht so weit, dass wir annehmen dürften, die Sammlung sey um liturgischer Zwecke willen gemacht. Der Rigweda enthält sogar Hymnen und Hymnentheile, welche von dem in diesem Stücke sehr gewissenhaften Commentator keiner religiösen Handlung zugetheilt werden können. Ich glaube vielmehr, dass man den Rik mit vollem Grunde den geschichtlichen Weda nennen kann. Und seine Sammlung ist ein bewundernswürdiges Werk, das den wissenschaftlichen Sinn dieses Volkes schon in einem Alterthume beurkundet, das — wie ich weiterhin werde beweisen können — über die Zeit der Sammlung homerischer Gesänge weit hinaufreicht. Mehr als ein Tausend jener heiligen Lieder sind hier vereinigt, mit welchen die Vorväter wohnend um die Ufer der fünf Ströme, für sich und ihre Heerden Gedeihen erfleht, die aufgehende Morgenröthe begrüsst, den Kampf des blitztragenden Gottes mit der finsteren Macht besungen und die Hülfe der Himmlischen gepriesen hatten, die in ihren Kämpfen sie rettete. Und diese Lieder sind zusammengetragen, nicht etwa weil der Kultus in dieser Weise ihrer bedurft hätte, — sondern unverkürzt und wohlgeordnet sollte hier der ganze Schatz dieser alten Poesie aufbewahrt werden. — Man würde sich überdiess täuschen, wenn man glaubte, der Weda enthalte ausschliesslich religiöse Lieder; es hat sich eine Anzahl von Stücken eingeschlichen, welche in keiner Beziehung zu der Götterverehrung stehen.

Im zehnten Mandala z. B. steht ein Lied, in welchem ein Würfelspieler seinen verderblichen Hang, der ihn wider

die besten Vorsätze immer wieder zu neuer Sünde verführe, auf ergreifende Weise beklagt. Ein anderes Stück im siebenten Mandala, dem Vasishtha zugeschrieben (wovon Colebrooke schon eine vorübergehende Notiz gegeben hat), beschreibt in scherzender Weise das Aufleben der Frösche beim Beginne der Regenzeit und vergleicht ihr Gequäcke mit dem Singen der Brahmanen beim Opfer. Eine sehr häufige Hymnenform (von welcher Beispiele in dem bekanntgemachten Theile des Rik fehlen) ist die dialogische, Unterredungen der Götter unter sich oder des Gottes mit einem Rishi. Im vierten Mandala z. B. spricht Vâmadeva mit Indra, und spottet seiner: „was mag Indra mir verbieten! man achtet seiner nicht unter den Gebornen noch unter denen, die geboren werden sollen.“ Für diese und ähnliche Stücke sind die Erklärer in Verlegenheit, den rishi und die devatâ anzugeben; man hat aber bei jenem Liede des Spielers lieber die Würfel zur devatâ gemacht, als dass man diese steifen Bestimmungen hätte aufgeben wollen. Je weniger aber diese Ueberbleibsel alter Dichtung in den hergebrachten Rahmen der liturgischen Formen passen wollen, um so merkwürdiger sind sie sicherlich für uns, und man wird in mancher Hinsicht leichter aus ihnen zu einer Vorstellung über die ältesten Zustände des Volks und den Charakter dieser Literatur kommen, als aus den in regelmässiger Form gemachten Hymnen. Doch will ich keineswegs sagen, dass jene Stücke zu den allerältesten gehören; die Mehrzahl derselben trägt im Gegentheile deutliche Spuren späterer Entstehung.

Die Sanhitâ des Rigweda macht also darauf Anspruch, die Lieder vollständig zu geben, so wie der Rishi sie gesprochen, oder — nach dem Ausdruck der Erklärer — sie gesehen hat. Nicht so die Sammlungen des Sâma und

des Vâgasaneja-Jagus. Beide geben einzelne Verse oder einzelne Strophen, die unter sich keineswegs nothwendig in einer innern Verbindung stehen, sondern diese erst empfangen durch den Ritus, welchen sie begleiten. Im Sâma glaube ich überdiess bemerkt zu haben, dass nicht nur das Metrum, das vermöge seiner Verbindung mit der Melodie in den Opfergebräuchen schon frühe eine bedeutende Rolle zu spielen anfing, sondern selbst das zufällige Vorkommen derselben oder gleichlautender Wörter für die Aufeinanderfolge der einzelnen Verse manchmal von Einfluss gewesen ist. — Dass das erste Princip der Anordnung in beiden Weden ein liturgisches sey, bedarf keiner Bestätigung, und das Wichtigste, was für den Einen wie für den andern geleistet werden kann, besteht in der Nachweisung dieser mehr oder weniger losen Verbindung des Textes mit der Cerimonie. Die Erklärung desselben aber, wie wir sie fordern, wird nothwendig auf den Zusammenhang der Stellen, d. h. auf den Rik zurückgehen müssen. Beide verlangen also eigentlich nur da eine Erläuterung, wo sie vom ersten Weda abweichen.

Denn wenn man auch — um die erwähnte Frage nach dem Entstehungsverhältnisse dieser drei Sammlungen wieder aufzunehmen — wenn man auch annehmen wollte, Sâma und Jagus oder Einer von beiden sey früher gesammelt, als die Riksanhitâ, so wird man doch nicht läugnen können, dass die in der letzteren enthaltenen Hymnen dieselben seyen, welchen jene Stücke entnommen wurden; man wird nicht dahin kommen können, das Verhältniss so weit umzukehren, dass man die Hymnen des Rik für Umkleidungen, Erweiterungen der rituellen Abschnitte hielte. Denn die letzteren, wie wir sie in jenen beiden Sammlungen finden, haben keine selbständige Auffassung, sie sind einem Zusammenhange ent-

nommen, und in den ersteren wäre die Hülle bedeutender als der Kern.

Die Annahme einer Priorität der Sammlung der liturgischen Weden hätte aber in sich durchaus nichts Unwahrscheinliches. Es ist vielmehr der natürliche Gang, dass zuerst dem unmittelbaren Bedürfnisse Genüge geleistet wird, ehe man zu dem abgeleiteten kömmt. Man sammelte jene Bruchstücke, wie sie im Cultus üblich waren, Ueberbleibsel vollständiger Gesänge, welche vor andern Theilen dieser Lieder für die religiöse Handlung Bedeutung gewonnen hatten — man sammelte sie, weil man ihrer bedurfte für Reglung des Ritus, der in der Folge zu einem so ungeheuren Systeme anwachsen sollte. Erst in zweiter Stelle kam man an die Sammlung der vollständigen Hymnen, auf denen das Ritual fusste, und da diejenigen Hymnentheile, welche Sâma und Jagus enthalten, schon durch die Schrift und durch ihre liturgische Bedeutung vor Aenderungen geschützt gewesen wären, während das ungetheilte Lied vielleicht noch einzig in der Erinnerung oder da und dort zerstreut und als nicht unmittelbar zur heiligen Handlung gehörig, auch weniger gewissenhaft aufbewahrt wurde, so wäre es erklärlich, wenn jene beiden Sanhitâ Abweichungen des Textes enthielten, welche für die betreffenden Stellen älter wären, als der Text des Rik. Ja man kann noch weiter gehen und zugeben, dass, wie die Sammlung des Rik schon in gewissem Sinne auf wissenschaftlichem Bedürfnisse beruht, die Wissenschaft auch nach der Weise alter und neuer Zeiten, zu viel thun wollte, dass man sich Verbesserungen erlaubt, Gleichförmigkeit herzustellen gesucht hätte, dass wir also im Rik schon eine bewusste Ueberarbeitung vor uns haben würden. Gewisse Spuren zeugen wenigstens von äusserlichen Verschmelzungen; und wiewohl ich nicht glauben kann, dass der Sammler des

Rik sich wesentliche und weitgreifende Veränderungen erlaubt hätte, so möchte ich doch nicht wagen, mich gegen die Annahme einer Ueberarbeitung auszusprechen, ehe wir die Masse der Textesabweichungen des Sâma wenigstens, welche weit bedeutender sind, als die der Vâǵasaneji, vor uns haben. Die erwähnte Ausgabe jenes Weda wird hierüber die genügendste Auskunft geben.

Für den Atharwa scheint sich jene Frage leichter zu entscheiden. Diese Sammlung enthält nicht einzelne zusammenhangslose Verse, sondern vollständige Lieder und hat eine sachliche Ordnung. Sie ist in dieser Hinsicht der Sanhitâ des Rik gleich, und man kann sie wirklich eine Ergänzung des ersten Weda nennen, eine Ergänzung, welche die hymnologischen Erzeugnisse einer Zeit umfassen sollte, wo der Mantra bereits nicht mehr Ausdruck unmittelbaren religiösen Gefühls, sondern zur Zauberformel geworden war. Dieser Weda enthält darum vorzugsweise Sprüche, welche gegen verderbliche Wirkungen der göttlichen Gewalten, gegen Krankheit und schädliche Thiere schützen sollten, Verwünschungen der Feinde, Anrufungen heilsamer Kräuter und für allerlei Vorkommnisse des gewöhnlichen Lebens, um Schutz auf Reisen, Glück im Spiele und ähnliche Dinge [3]). In den Stücken, welche ihm mit dem Rik gemeinschaftlich sind, erlaubt er sich eine grosse Menge Umstellungen und Aenderungen, welche übrigens in den meisten Fällen willkürlich scheinen. Die Sprache in den ihm eigenthümlichen Abschnitten nähert sich dem fliessenden Ausdrucke der späteren Zeit, hat übrigens die grammatischen Formen der älteren Lieder. Zwischen ihm und dem Rik besteht ausserdem die eigenthümliche Beziehung, dass auch der letztere gegen den Schluss (im letzten Anuvâka des zehnten Mandala) eine bedeutende Anzahl von Abschnitten enthält, welche vollständig den Charakter der

Atharwahymnen tragen und in diesem Weda auch wirklich sich wiederfinden.

Ausser jenen allgemeinen Kennzeichen einer späteren Entstehung dieses Weda finden wir aber noch eine Zahl besonderer Merkmale, unter welchen ich hier das Eine anführe. Die Hymnen des Rik preisen vielfach die Rettungen, welche Indra, die Açwin und andere Götter ihren Voraeltern haben angedeihen lassen. Alle Namen der Geretteten aber liegen jenseits der Zeit der Verfasser selbst, und selten begegnet man dem Namen eines wedischen Rishi. Im vierten Buche des Atharwa aber findet sich z. B. eine Hymne, welche Mitra und Varuna anruft, den Flehenden so zu schützen, wie sie — nicht etwa Dadhjac, Rebha, Pedu und Andre, sondern Gamadagni, Vasishtha, Medhâtithi, Purumîlha u. s. f. geschützt haben, alles Namen von Männern, welche durch die Ueberlieferung zu Verfassern der Hymnen des Rigweda gemacht sind*).

Es scheint so nach Allem keinen Zweifel zu leiden, dass der Atharwa nicht nur später gesammelt sey, als der Rik, sondern auch später entstanden; und es liegt uns in beiden zusammen die Masse der Hymnendichtungen zweier Perioden vor. Diese nach ihrem ganzen Umfange kennen zu lernen, muss aber wohl das Erste seyn, was wir in diesem Gebiete thun können, und eine Bearbeitung dieser beiden Weden sollte desshalb der Durchforschung des liturgischen Systemes vorangehen, von welchem aus wiederum erst Sâma und Vâgasaneji Licht empfangen können. Es ist nicht möglich, die praktisch religiösen Schriften, die Brâhmana und was mit ihnen zusammenhängt, vollständig zu bemeistern, ohne Kenntniss des Hymnentextes, um welchen her der ganze Ritus sich reiht; während wir auf der andern Seite nicht hoffen können, in dem geschichtlichen Verständnisse

der alten Dichtungen durch eine Litteratur wesentlich gefördert zu werden, welche nur einen erstarrten, durch den Ritus bestimmten Sinn für jene Texte hat. Was wir aus ihr nehmen werden, ist die Erklärung einzelner liturgischer Vorstellungen, die schon in den Hymnen sich finden. — Das ganze System des Cultus aber ist an sich selbst ein sehr bedeutender Gegenstand der Untersuchung und wohl werth der Mühe, welche seine Erklärung kosten wird. Der Umfang der Schriften, die hieher gehören, ist ausserordentlich. Alle Brâhmana, eine grosse Zahl der Upanishaden und die zahlreichen Çrauta und Grhja sûtren liegen in dem Kreise dieser Untersuchungen [5]).

Um nunmehr davon Rechenschaft zu geben, wie der Weda auf uns gebracht worden und was für den Rigweda insbesondere durch die einheimische Grammatik und Erklärung geleistet worden ist, muss ich eine Klasse von Schriften zur Sprache bringen, von welcher meines Wissens bisher in der indischen Litteratur noch nicht die Rede gewesen ist, die aber in hohem Grade verdienen, in dieselbe eingeführt zu werden, — die Prâtiçâkhja sûtren.

Ich habe drei Schriften dieses Titels aufgefunden. Die umfangreichste und wichtigste unter denselben ist Çaunaka zugeschrieben und besteht aus achtzehn Paṭala. — Ein zweites Buch trägt den Namen Katjâjana's (desselben ohne Zweifel, der als Verfasser der Anukramanî zum Rik und zur Vâg'asanejasanhitâ genannt wird) und zählt acht adhjâja. Ein drittes Prâtiçâkhja endlich ist bis jetzt ohne Verfasser. Der Anfang des Textes, sowie des Commentars, welcher ohne Zweifel irgend eine Notiz über den Verfasser oder die Schule gegeben hätte, fehlt in der einzigen Handschrift hievon, welche ich zu Oxford gefunden habe. — Dass mehrere Schriften dieses Namens in der Ber-

liner Sammlung sich befinden, habe ich erst kürzlich erfahren und mir noch keine Kenntniss darüber verschaffen können. Aus der Angabe des Umfangs der Berliner Handschriften schliesse ich aber, dass keine derselben das dem Çaunaka zugeschriebene Prâtiçâkhja, das bedeutendste unter den dreien, seyn dürfte. Wenn die Bemerkung, welche für zwei Nummern gemacht wird, dass sie aus drei Kapiteln bestehen, richtig ist, so wäre hier noch ein viertes Prâtiçâkhja zu finden.

Ich muss mich also in meinen Angaben auf das beschränken, was ich aus den bis jetzt mir zu Gebote stehenden, für das zweite und dritte dieser Bücher, sehr unvollkommenen Hülfsmitteln habe ersehen können. — Diese Schriften enthalten Regeln über den elementaren Theil der allgemeinen, insbesondere aber der wedischen Grammatik, über den Accent, über den Sandhi, über Lautveränderung (z. B. die Nati, Verwandlung der Dentale in Cerebrale), über die Dehnung der Vocale im Weda (pluti), über Aussprache, über die verschiedenen pâṭha des Weda u. s. f. Das erste Prâtiçâkhja enthält überdiess einen Abschnitt über Metrik, der für den Weda weit mehr Werth hat, als das den Vedânga zugezählte, ganz unbedeutende Buch Chandas.

Dass die gemeinschaftliche Benennung dieser Schriften, Prâtiçâkhja-sûtrâṇi, nicht die ursprüngliche seyn kann, geht aus der Bedeutung des Wortes hervor: „grammatische Lehrsätze, wie sie in den einzelnen Çâkhâ oder Schulen gelten.“ In einem Commentare zu Gobhila's Çrautasutren wird eines derselben als Mâdhjandina-çâkhîja-prâtiçâkhja bezeichnet, als Sammlung derjenigen Lehrsätze, welchen die bekannte Wedenschule der Mâdhjandina folgte. Aus einer Stelle im ersten Buche des Nirukta, sowie aus der Einleitung und den Kapitelunterschriften des

ersten Prâtiçâkhja, schliesse ich aber, dass diese Bücher früher pârshada geheissen haben, „was von der Versammlung angenommen ist, ihr angehört," und es wäre dieser Benennung noch die besondere Bezeichnung der Schule beigegeben gewesen, also Mâdhjandinapârshada u. s. f. Dieselbe Stelle des Nirukta beweist auch, dass diese Bücher älter sind, als Jâska, und dass sie von ihm als Lehrbücher der verschiedenen Grammatiker-Schulen (caraṇa) gekannt waren. Nehmen wir nun, um auf eine ungefähre Zeitbestimmung zu kommen, nach der gangbaren und ziemlich sicher bewiesenen Ansicht das Jahr 350 v. Chr. als Zeit Pânini's, setzen wir ferner Jâska nur fünfzig Jahre früher, so haben wir für den letzteren das Ende des fünften Jahrhunderts. Da nun Jâska die Prâtiçâkhja kennt, so müssen dieselben bereits im fünften Jahrhundert abgefasst gewesen und als maasgebend anerkannt worden seyn. Diese Bücher selbst wiederum kennen eine grosse Zahl noch älterer Grammatiker (in Allem etwa dreissig Namen) und selbst Schulen. Diese müssten also in den Anfang des fünften oder an's Ende des sechsten Jahrhunderts fallen.

Um von hier aus weiter zu beweisen, muss ich der verschiedenen Schreibeweisen des Weda, der Pâṭha erwähnen. Ihrer sind nach der Darstellung der Prâtiçâkhja drei, der Sanhita-pâtha, der Pada-pâṭha und der Krama-pâṭha. Sanhita-pâtha heisst die natürliche Schreibeweise mit Beobachtung der Regeln für Sandhi. Der die einzelnen Wörter und beziehungsweise Worttheile trennende Pada-pâṭha ist durch Rosen's Ausgabe hinreichend bekannt. Der Krama-pâṭha, von welchem wir bis jetzt noch kein gedrucktes Specimen haben, ist ein zweifacher, Buchstaben-Krama und Wort-Krama (varṇa-krama und pada-krama); der erstere verdoppelt je den ersten Con-

sonanten einer Consonantengruppe (die meisten Handschriften der Vâgasaneji sind in dieser Weise geschrieben); der Wort-Krama nimmt je zwei Wörter des Satzes zusammen, und wiederholt je das zweite derselben mit einem Folgenden. In diesem Pâṭha selbst wiederum ist eine Zahl von Veränderungen möglich, die ich hier übergehe.

Wir kennen sogar die Urheber dieser Schreibeweisen. Çâkalja wird von Jâska als Verfasser des Pada-pâṭha (wenigstens zum Rigweda) namhaft gemacht, und andere Nachrichten, welche wir über ihn in den Prâtiçâkhja und selbst in Pânini haben, widersprechen dieser Angabe nicht. Dieser Grammatiker und seine Schule scheinen überhaupt einen grossen Einfluss auf die Gestaltung des Weda, mindestens des Rik, gehabt zu haben. Die Orthographie der Handschriften, wie sie auf uns gekommen und wie sie in den Prâtiçâkhja bis auf die kleinsten Besonderheiten hinaus festgestellt ist, ist vorzugsweise die jenes Lehrers, und die dem Kâtjâjana zugeschriebene Anukramani des Rik nennt die Sanhitâ, deren Register sie ist, d. h. die uns jetzt vorliegende Riksanhitâ, Çâkalaka ṛgvedâmnâja, die von Çâkalja's Schule herrührende Redaction des Rigweda. Weitergehende Untersuchungen können ohne Zweifel hiezu noch mehr Stoff sammeln und den merkwürdigen Umstand der verschiedenen Redactionen des Weda in hohem Alterthume noch mehr in's Licht setzen. Nur muss man sich hüten, hierin den Angaben der Purâna, die uns von allen möglichen Câkhâ (Schulen oder Abtheilungen) dieses und jenes Weda erzählen, zu vielen Glauben beizumessen. Die zahlreichen Citate in älteren Schriften, selbst in den Büchern, welche zur Liturgie des Weda gehören, werden uns darüber weit sicherer belehren.

Ueber die dritte Schreibeweise des Weda, den Krama-

pâṭha, wissen wir wenigstens — durch eine Angabe des ersten Prâtiçâkhja — dass der Wortkrama in seiner einfachsten Gestalt von Pancâla, dem Sohne Babhrus herrührt, (welchen ich übrigens an keinem andern Orte genannt gefunden habe).

Man sieht leicht, dass diese verschiedenen Weisen, den Wedatext zu schreiben, keinen andern Grund haben können, als die möglichste Sicherstellung desselben; in gewissem Grade bezwecken sie auch schon seine Erklärung. Der letztgenannte Krama ist nichts anders, als die Einführung des Pada-pâṭha in den Sanhita-pâṭha selbst; jedes Wort erscheint zuerst in seiner Padagestalt und alsdann in der Verbindung des Satzes.

Nun wird man aber zugeben, dass so ausgesuchte Massregeln für Feststellung eines Textes nicht von dem Verfasser desselben, auch nicht von einem Sammler können getroffen worden seyn, sondern dass sie einer Zeit angehören müssen, für welche dieser Text bereits etwas vollkommen Feststehendes, für welche er ein Gegenstand des Studiums, und zwar des sorgfältigsten, ja kleinlichen Studiums, selbst ein Gegenstand der Controverse in den Schulen geworden war (wie dieses Alles aus den Prâtiçâkhja belegt werden kann), mit Einem Worte einer Zeit, welche des Verständnisses des Weda bereits nicht mehr sicher war und ihn wenigstens äusserlich durch genaue Reglung der Lesung und Schreibung gegen missverstehende Aenderungen schützen musste.

Hatten wir nun oben gefunden, dass die in den Prâtiçâkhja als Bearbeiter des Weda namhaft gemachten Lehrer, Çâkalja und Andere, mindestens in den Anfang des fünften oder in das Ende des sechsten Jahrhunderts v. u. Z. fallen müssen, so können wir jetzt aus der Natur dessen, was sie für den Weda gethan haben, den Schluss machen,

dass zwischen ihnen und der Sammlung jener Texte mehrere Menschenalter müssen verstrichen seyn, und dass dieselbe somit nicht später fallen kann, als in das siebente Jahrhundert. — Durch welchen muthmasslichen Zeitraum hinwiederum die Entstehung dieser Lieder von ihrer Sammlung wird getrennt gewesen seyn, ist eine Frage, welche freilich niemals mit Sicherheit wird zu beantworten seyn, der wir aber ziemlich nahe kommen können durch Ermittlung des Antheils, welchen der Sammler an der jetzigen Gestalt des Weda hat, dieser Antheil selbst aber wird sich uns ergeben einestheils aus inneren Merkmalen des Textes selbst, anderntheils aus der Vergleichung des Sâma und der Vâgasaneji.

Wie genau alle diese den Weda betreffenden Fragen mit der Geschichte der durch ihr hohes Alterthum merkwürdigen Grammatik zusammenhängen, geht aus dem Obengesagten hervor. Der Weda war der erste Gegenstand, an welchem sie sich übte, und so liegen in ihr im Keime vereinigt die später auseinandertretenden Wissenschaften, die Wedenerklärung und die allgemeine Grammatik, deren älteste, in der indischen Litteratur gleich hoch gestellte Vertreter für uns Jâska und Pânini sind.

Dem ersteren wird das Naighantuka und Nirukta, die Quellen aller späteren Exegese, zugeschrieben. Dass beide unmittelbar zusammengehören leidet keinen Zweifel, ich glaube aber, dass das Naighantuka älter ist, als das Nirukta; wofür ich mir die Beweise für einen anderen Ort vorbehalten muss. Hienach könnte also Jâska, wenn ihm das Nirukta angehört, nicht auch Verfasser des Naighantuka seyn. Die letztgenannte kleine Schrift ist in ihrem ersten Theile ein wedisches Wörterbuch, im zweiten eine Sammlung schwieriger oder ungewöhnlicher, aus dem Texte

des Weda genommener, und ohne alle Veränderung oder Erklärung aneinander gereihter Wörter. Der dritte Theil derselben ist eine Zusammenstellung sämmtlicher Götternamen nach ihren drei Gebieten (sthâna) Erde, Luftraum und Himmel. Das Nirukta selbst ist nichts anderes als eine Erklärung des Naighantuka (daher auch sein Name), zu dessen Citaten es die Textstellen beibringt und commentirt.

Man ist bisher geneigt gewesen, dem Nirukta ein sehr hohes Alter beizulegen. Dass es zu dem Aeltesten gehöre, wes wir ausser den wedischen Schriften von indischer Litteratur haben, ist nicht zu bezweifeln, es zeigt aber durch seinen Inhalt, dass es einer bereits sehr vorgerückten Periode der Grammatik und Erklärung angehört. Dass es jedoch immerhin älter sey, als Pânini, können wir aus dem weniger entwickelten Stande, besonders des technischen Theiles der grammatischen Wissenschaft im Nirukta schliessen. Denn neben einem gewissen Reichthume grammatischer Ausdrücke fehlen ihm doch die grössere Mehrzahl der eigentlichen Kunstworte, von welchen es nicht glaublich ist, dass sie sämmtlich Pânini's eigene Schöpfung wären. Algebraische Bezeichnungen, wie Pânini sie hat, kennt Jâska gar nicht. — Dass der erstere Jâska's nicht erwähnt, wiewohl er hiezu an manchen Stellen Gelegenheit hatte, kann nunmehr, nachdem wir eine so grosse Zahl entschieden älterer Grammatiker kennen, deren von ihm nicht gedacht wird, nicht mehr auffallend seyn, und würde höchstens beweisen, dass dieses Buch zu Pânini's Zeit noch nicht der allgemeinen Verbreitung und Achtung genoss, zu der es später gelangt ist. Die in manchem Betrachte sehr merkwürdige Einleitung des Nirukta, welche den Abriss eines grammatischen und exegetischen Systemes enthält, macht

uns mit den Ansichten Jâska's und seiner Vorgänger bekannt, und es ist uns auf diese Weise möglich, eine vollständige Vergleichung zwischen diesen älteren Grammatikern und Pânini anzustellen. Hiefür glaube ich auf die Ausgabe und Erklärung des Nirukta verweisen zu dürfen, welche ich unverweilt unter die Presse zu geben gedenke. — Nur Einen Abschnitt aus jener Einleitung möge mir erlaubt seyn etwas näher zu besprechen, da er geeignet ist, auf das Alter des Weda und seiner Erklärung Licht zu werfen.

Jâska erwähnt die Meinung des Grammatiker Kautsa, dass die Gesänge des Weda *für grammatische und logische Erklärung unzugänglich seyen; denn ihr Sinn, sagt Kautsa,* sey durch die Brâhmana *und durch die Anwendung der* Hymnen im Ritus festgestellt, verbiete *also eine freie Erklärung.* Die Hymnen, sagt er ferner, enthalten sogar Widersinniges und Unmögliches; sie widersprechen sich selbst, wenn sie z. B. sagen: „es gibt nur Einen Rudra und keinen zweiten;" bald: „unzählbar sind die Tausende der Rudra über der Erde;" sie enthalten endlich, meint Kautsa, vollkommen unverständliche Stellen. Zu dem letzten Vorwurfe sagt Jâska, dass es nicht der Fehler des Balkens sey, wenn der Blinde ihn nicht sehe, sondern der des Mannes, und sucht die übrigen im Einzelnen zu widerlegen oder zu erklären. Dass der Sinn der Hymnen durch ihre rituelle Bedeutung bestimmt sey, wie sie in den Brâhmana gelehrt wird, sey keineswegs ein Uebelstand, da diese Bücher die richtige Auffassung geben. — Jâska (wie dieses noch aus einer Menge anderer Stellen des Nirukta erhellt) und vor ihm Kautsa hatten also bereits das ganze System des Ritus und die genau geregelte Anwendung der wedischen Texte in der religiösen Praxis vor sich, sie kannten eine Anzahl der Grundwerke des Kalpa, der Brâhmana, und der rationalistische

Kautsa konnte den Weda für sinnlos und die Brâhmana für falsche Erklärungen halten. Man mag hieraus einen Schluss auf die Länge der Zeit machen, welche zwischen diesem Grammatiker und den Brâhmana liegen muss. Welcher andere Zeitabschnitt muss wiederum zwischen diese liturgischen Schriften und den Weda fallen, welchen sie allegorisch und mystisch erklären und bereits in der Weise gesammelt und geordnet kennen, wie er auf uns gekommen ist, wofür z. B. das Aitareja Brâhmana die zahlreichsten Beweise liefert *).

Von ganz anderer Seite haben wir einen hiemit übereinstimmenden Beweis für das Alter der wissenschaftlichen Behandlung des Weda und die ausgedehnte Entwicklung des Rituells durch den Buddhismus; und ich erwähne dieses nur, um zu zeigen, wie das, was wir durch die Reihenfolge wedischer Schriften finden, auch auf dem bis jetzt sichersten historischen Wege bestätigt wird. Çâkjamuni kommt als Verkündiger einer neuen religiösen Wahrheit, durch welche die Schranken des Heilsweges, die Masse der brahmanischen Satzungen niedergerissen werden. Seine Lehre wird für Brâhmanen selbst eine Zuflucht, welche den Schwierigkeiten dieses verschlungenen Systems nicht gewachsen waren **). Konnte der Buddhis-

*) Es sey mir erlaubt über das Aitareja Brâhmana hier beiläufig zu bemerken, dass dieses nicht nur durch seinen liturgischen Inhalt, sondern auch durch eine Masse historischer Notizen und Legenden höchst merkwürdige Buch, für welches wir einen ganz vortrefflichen Commentar von Sâjana haben, von meinem Freunde Dr. C. Rieu zur Herausgabe vorbereitet wird Es ist gewiss eine der ältesten Schriften dieser Art und seine Erklärung wird die Grundlage unserer Kenntniss des Rituals abgeben.

**) E. Burnouf, Introduction à l'histoire du Bouddhisme p. 196. il est avéré pour nous, que la doctrine du Çâkja était dévenue probablement assez vite une sorte de dévotion aisée, qui récrutait parmi ceux, qu' effrayaient les difficultés de la science brâhmanique. En

mus im sechsten oder fünften Jahrhundert eine solche Bedeutung haben, so musste jenes ganze Gebäude des Cultus und der Cerimonien längst aufgerichtet seyn, das sich auf den praktischen Theil des Weda, die Brâhmana gründet. Diese Bücher selbst sind die ältesten Commentare des Weda und geben Zeugniss von dem Bestehen einer grammatischen Wissenschaft, die eben darum auch dem Buddhismus vorangegangen seyn muss [7]).

Neben und unmittelbar nach den Brâhmana mag wohl noch eine eigene selbstständige Erklärung des Weda bestanden haben, sie ist aber ohne Zweifel nur auf schwierige und bedeutendere Stellen beschränkt gewesen, und das Naighaṇṭuka dürfte eine Zusammenstellung solcher Abschnitte gewesen seyn, welche in der Schule noch besonders erklärt zu werden pflegten. Fortlaufende Commentare aber sind wahrscheinlich nicht da gewesen, und der in der Mitte des vierzehnten Jahrhunderts unserer Zeit abgefasste Commentar Mâdhavas und Sâjana's ist wohl die erste und einzige vollständige Glosse des Rigweda. Aus der langen Reihe der Jahrhunderte, welche zwischen Jâska und Sâjana liegen, sind uns nur wenige Reste einer Erklärungsliteratur zu dem ersten Weda geblieben, oder wenigstens bis jetzt aufgefunden worden. Çankara und die wedantische Schule hatten sich vornehmlich den Upanischaden zugewandt. Doch ist von einem Schüler Çankara's, Anandatirtha, eine Glosse zu einem Theile der Riksanhitâ wenigstens abgefasst worden, zu der eine Erklärung von Gajatîrtha, umfassend den zweiten und dritten Adhjâja des ersten Ashtaka, in der

---

même tems, que le Bouddhisme attirait à lui les Brâhmans ignorants, il accueillait avec un empressement égal les pauvres de toutes les conditions etc.

Bibliothek des East India House zu London sich befindet. Die Weise der Erklärung ist im Wesentlichen dieselbe, die wir in Sâjana haben, nur kann man ihr häufig eine noch gewaltsamere Behandlung des Textes vorwerfen. — Sâjana selbst, welcher freilich in der Angabe seiner Quellen nicht immer gewissenhaft ist, citirt ausser der Niruktaṭikâ Durga's, einem gründlichen Buche, das uns erhalten blieb, noch Bhattabhâskara Miçra und Bharatasvâmi als Wedenerklärer. Von dem ersteren ist mir wenigstens ein Commentar zu einem Abschnitte des Jagurweda zu Gesichte gekommen, welchen er vollständig commentirt zu haben scheint. Sâjana's Citationen beweisen allerdings nicht nothwendig, dass er den Rik erklärt habe [8]).

Sâjana's Commentar selbst endlich, welcher durch Rosens Auszüge schon einigermassen bekannt ist, wird für uns immer sowohl die hauptsächlichste Quelle für Wedenerklärung, als eine Fundgrube für die Geschichte der Litteratur überhaupt bleiben. Er gehört zwar einer Zeit an, in welcher wedisches Studium erst künstlich wieder erweckt wurde und deren Gesichtskreis jene alte Literatur so ferne lag, dass wir an ein sicheres Verständniss derselben nicht denken können, ist von Aelterem vollkommen abhängig und benüzt namentlich Nirukta und Naighaṇṭuka auf die ausgedehnteste Weise, aber er gibt doch ohne Zweifel Alles, was die einheimische Litteratur seiner Zeit leisten konnte. Wie seine Vollständigkeit die für uns bedauerliche Folge gehabt hat, ältere Schriften ähnlichen Inhalts in Vergessenheit zu bringen, so haben wir in ihm auch die wesentlichsten Ergebnisse dieser früheren Literatur, und es wäre für die Beförderung wedischer Studien sicherlich nichts angelegentlicher zu wünschen, als eine vollständige Bekanntmachung der Sanhitâ des Rigweda und ihres wortreichen Commentators.

Es gereicht mir zu besonderem Vergnügen, mit der Ankündigung schliessen zu dürfen, dass ein solches Werk in England vorbereitet wird. Die Wissenschaft wird dafür Professor Wilson verpflichtet seyn, dem Manne, dessen Fleiss schon in so manchen Gebieten dieser Literatur Bahn gebrochen hat und welcher diesen Studien täglich durch die unübertroffene Liberalität, mit welcher er erst den Zugang zu der reichsten indischen Bibliothek geöffnet hat, die wesentlichsten Dienste leistet. Jüngeren Kräften, unter welchen neben Dr. Trithen in London und Dr. Rieu aus Genf ich mich zählen darf, soll es unter seiner Leitung möglich gemacht werden, dieses ausgedehnte Material zur Erklärung des Weda dem Studium zugänglich zu machen.

Excurse und Anmerkungen.

1) Die Mandala.

In der Einleitung zur Anukramanikâ des Rigweda cap. 2. steht: atha ṛshaja: çatarcina âdje maṇḍale, antje kshudrasûktâ mahâsûktâ, madhjameshu mâdhjamâ: | (Nach Ms. 132. E. Ind. H.). „Die Verfasser der Hymnen im ersten Mandala heissen Hundertversige, die des letzten heissen die Dichter vom kleinen und grossen Liede, die der dazwischen liegenden Mandala heissen die Mittleren.“ Hiezu gibt der Erklärer dieses Buches Shaḍguruçishja (Nro. 1823. E. Ind. H.) folgende Erläuterung: âdja-maṇḍala-sthâ ṛshaja: çatarcina iti sâgnitâ: | ṛcâ çatâ catarcâ | Dazu der Vers:

dadarçâdau Madhuchandâ dvj-adhikâ jad ṛcâ çatâ |
tat-sâhacarjâd anje 'pi vignejâs tu çatarcina: ||

„Weil Madhuchandas am Anfange (des Rigweda) 102 Verse gedichtet hat (hymn. 1—10.), so heissen auch die anderen, die (in diesem Mandala) neben ihm stehen, Hundertversige.“ Die Benennung scheint übrigens eher von dem Umstande herzurühren, dass die Mehrzahl der für das erste Buch namhaft gemachten Rishi Verfasser von ungefähr hundert Doppelversen sind, z. B. Çuna:cepha mit 97, Kanva

mit 96, Praskanva mit 82, Paruchepa mit 100 Versen u. s. w.

Die Benennung der Rishi des letzten oder zehnten Mandala wird erklärt: nâsadâsit-pûrvâ mahâsûktâ | parâ kshudra, sûktâ | (tat-) sûkta-darçitvâd antje daçame maṇḍale sthitâ ṛshaja: kshudrasûkta-mahâsûkta-nâmâna: | „Das, was vor nâsad âsit steht, heisst das grosse Lied (die Sammlung der grossen Lieder), was darauf folgt, heisst das kleine Lied.“ Die bezeichnete Hymne beginnt den eilften Anuvâka des zehnten Buches; die in den ersten zehn Kapiteln enthaltenen Lieder heissen also die grossen, ohne Zweifel nur im Gegensatz gegen die dreiundsechzig ganz kurzen Hymnen des eilften und zwölften Kapitels, welche überdies einen ganz eigenthümlichen Charakter tragen.

Vollständig aufgezählt sind die Rishi der Mandala in den Grihjasûtren Açvalâjana's Buch III. cap. 4. (nach MS. 129. E. Ind. H.) aus Veranlassung der Ehrenerweisung, die ihnen in Verbindung mit der pflichtmässigen Lesung heiliger Bücher (svadhjâja) darzubringen ist. Ich setze die Stelle vollständig her, da sie, obgleich wahrscheinlich nicht ursprünglich diesen Sûtren angehörig, für die Kenntniss des Umfangs der wedischen und der ihr gleichgestellten Litteratur wichtig ist und namentlich zeigt, wie manches Buch aus diesem Kreise uns bis jetzt wenigstens gänzlich unbekannt ist. „Atha ṛshaja: çatarcino, mâdhjamâ Gṛtsamado, Viçvâmitro, Vâmadevo trir, Bharadvâgo, Vasishtha:, pragâthâ:, pâvamânja;, Kshudrasûktâ Mahâsûktâ iti, Prâcînâviti Sumantu-Gaimini-Vaiçampâjana-Paila-sûtra-bhâshja-bhârata-mahâbhârata-dharmâcârjâ Gânanti-Bârhavi-Gârgja-Gautama-Çâkalja-Bâbhravja-Mâṇḍavja-Mâṇḍûkejâ, Gargi Vâcaknavî Vaḍavâ Prâtithejî Sulabhâ Maitreji, Kaholâ, Kaushitakâ, Mahâ-

kaushîtakâ, Paigjâ, Mahâpaigjâ *), Sujag'nâ, Sânkhjâjanam, Aitarejâ, Mahaitarejâ, Çâkalâ, Bâshkalâ, Sug'âtavaktram, Audavâhim, Mahaudavâhim, Saug'âmim, Çaunakam, Açvalâjanam, je cânje âcârjâs, te sarve tṛpjantv iti ||

Im Einzelnen vertheilen sich die Mandala in folgender Weise:

1. Mand., das der çatarcinas, enthält in 24 anuvâka 191 sûkta (Hymnen) von Rishi verschiedener Geschlechter und umfasst Asht. I bis II, adhj. 5. varga 16.
2. Mand., das des Gṛitsamada. Asht. II, 5, 17 bis 8, 12. — 4 anuv., 42 sû. (an. 1. sû. 4—7 sind Somâhuti, dem Sohne Bhṛigu's; an. 3, 5—7 Kûrma, dem Sohne Gṛitsamada's oder dem letzteren selbst zugeschrieben).
3. Mand. Viçvâmitra. Asht. II, 8, 13 bis III, 4, 11. — 5 anuv., 62 sû. (an. 5, sû. 1—3 sind Pragâpati, dem Sohne Viçvâmitra's oder der Vâk, zugeschrieben).
4. Mand. Vâmadeva. Asht. III, 4, 12 bis 5, 11. — 5 anuv., 57 sû.
5. Mand. Atri und Rishi seines Stammes. Asht. III, 8, 12 bis IV, 4, 34. 6 anuv., 79 sû.
6. Mand. Bharadvâga. Asht. IV, 4, 39 bis V, 1, 21. 6 anuv. 75 sû.
7. Mand. Vasishtha. Asht. V, 1, 23 bis 7, 9. 6 anuv., 104 sû. (an. 6, sû. 12 u. 13. von Kumâra, Sohn Agni's oder Vasishtha.)
8. Mand. Asht. V, 7. 10 — VI, 7, 15. 10 anuv.,

*) Ms. 986 liest ebenso; dagegen Ms. 1839. E. J. H. richtig Paingjâ, Mahâpaingjam.

101 sû. Dasselbe ist oben pragâthâs genannt: Pragâtha heisst aber bei den Erklärern ein Lied, dessen ungerade Verse bṛhatî und dessen gerade sato-bṛhatî sind, d. h. ein in vierzeiligen Strophen fortlaufendes Lied, in welchen je die erste Zeile aus zwei achtsylbigen pâda, die zweite, dritte und vierte aber aus einem zwölfsylbigen und achtsylbigen zusammengesetzt sind. Nun beginnt das Mandala mit einem solchen pragâtha, welcher überdiess dem Pragâtha, Sohn Kanva's zugeschrieben wird und enthält auch sonst noch Hymnen dieses Rishi; so wird die Benennung wohl eine Spielerei zwischen der doppelten Bedeutung des Wortes seyn *). — Die Mehrzahl der Rishi dieses Buches gehören zum Geschlechte Kanva's. —

9. Mand. Asht. VI, 7, 15 — VII, 5, 28. 7 anuv., 114 sû. Die Pâvamânjas (wahrscheinlich ṛcas) oder nach dem Commentare zur Anukramanikâ pâvamânâ saumjâ maṇḍalam, Reinigungslieder. Die Hymnen dieses Buches, ihrem grösseren Theile nach Agirasiden beigelegt, beziehen sich sämmtlich auf die Auspressung und Läuterung des Saftes der Somapflanze.
10. Mand. Asht. VII, 5, 29 bis zum Schlusse. Die Kshudrasûktâs und Mahâsûktâs. 12 anuv. mit 192 sûkta.

Die Benennung des neunten Mandala findet sich bei Jaska Nir. X, 2. tasja pâvamânîshu nidarçanâjodâharishjâma: | „Zum Beweise hiefür wollen wir ein Bei-

*) Es fehlt mir hiefür die Notiz aus dem Commentare der Anukramanikâ.

spiel aus den pâvamânjas anführen;“ es folgt ein Citat aus dem neunten Mandala.

Eine ganz eigenthümliche Erscheinung im Weda, welche mit dieser Eintheilung in Verbindung steht und gewissermassen ihr Ansehen beweisen kann, sind die häufigen Einschiebungen kürzerer oder längerer Abschnitte zwischen den Anuvâka oder Mandala. Das Recht, diese Abschnitte, welche gewöhnlich keine Accente tragen, als Zuthaten zu bezeichnen, haben wir dadurch, dass sie übereinstimmend in der Anukramanikâ und im Padapâṭha fehlen; auch die Asthaka-Eintheilung kennt dieselben nicht, d. h. sie sind, obwohl in den nach Âshtaka geschriebenen Handschriften stehend, doch in der Zählung der Varga und Adhjâja, die nach ganz bestimmten Zahlengesetzen gemacht ist, nicht berücksichtigt. Nach diesen Autoritäten übergeht auch Sâjana dieselben. Dass übrigens jene Zusätze keineswegs ein neues Product der Abschreiber sind, zeigt der Umstand, dass schon das Nirukta mehrere derselben und zwar gerade an denjenigen Stellen kennt, an welchen sie noch jetzt in unseren Wedacopieen stehen. Ich führe solche Beispiele um so mehr an, als diese Art von Texteskritik ohne Zweifel die einzige ist, welche wir auf den Weda werden auszuüben haben, denn es ist mir in der ganzen Sanhitâ des Rigweda keine einzige Stelle aufgestossen, welche, sey es im Vergleiche mit den übrigen Handschriften oder mit andern Büchern, welche von wedischen Citaten strotzen, wie das Nirukta, das Aitareja Brâhmana, die Sûtren Açvalâjana's u. s. f. eine Variante darböte; eine Sicherheit des Textes, welche wir der frühen Bearbeitung und Feststellung des Weda zuzuschreiben haben. Alle Verschiedenheiten, so scheint es, sind jenseits der Aufzeichnung der Lieder und ihrer Behandlung in den Schulen zu

suchen und bestehen für uns nur noch in den Textesabweichungen der verschiedenen Hymnensammlungen.

Die beiden sorgfältigsten Sanhitâcopieen, welche mir zu Gebote standen, nro. 199 und 200 der Devanâgari-Handschriften der Bibl. Roy. zu Paris, und nro. 129—132 des E. Ind. H. (cod. Colebr.) geben zwischen dem dritten und vierten Kapitel des neunten Buches (132 mit der besonderen Ueberschrift sûktà) zwanzig Verse, an die Pâvamânjas (die Somaläuterungshymnen) selbst gerichtet, und aus diesem Grunde ohne Zweifel für später entstanden anzusehen. Der Abschnitt fehlt in der Anukramanika und im Padatexte, Jâska citirt aber (Nir. V, 6.) die dritte ṛc.

Am Schlusse des zweiten Mandala (dem Gṛitsamada zugeschrieben) geben jene beiden Handschriften fünf Verse (in beiden unaccentuirt, während das Vorhergehende und Nachfolgende Accente trägt), die mit manchen Atharwahymnen Aehnlichkeit haben und augenscheinlich den beiden vorhergehenden Liedern um der Gemeinschaftlichkeit des Inhalts willen angehängt sind. Sie fehlen in dem Padapâṭha, der Anukramanikâ und bei Sâjana. Ich führe dieselben an, um ein Beispiel von dieser späteren formelhaften Dichtungsweise zu geben.

1. bhadrà vada dakshiṇato, bhadram uttarato vada |
   bhadrà purastân no yada, bhadrà paçcât kapingala ||
2. bhadrà vada putrair bhadrà vada gṛheshu ca |
   bhadram asmâkà vada bhadrà no abhajà vada ||
3. bhadram adhastân no vada bhadram uparishtâu no vada |
   bhadrà bhadrà na âvada bhadrà na: sarvato vada ||
4. asapatnà purastân na: çivà dakshiṇatas kṛdhi |
   abhajà satatà paçcâd bhadram uttarato gṛhe ||
5. jauvanâni mahajasi ǵigjushâm iva dundubhi: |
   çakuntaka pradakshiṇà çatapatrâbhi no vadà ||

Jâska führt die erste ṛc dieses Sûkta an (Nir. IX, 5) und schreibt dieselbe ausdrücklich Gṛitsamada zu; er hat jedoch die Variante kapingala. Ueberhaupt gilt das über die Abwesenheit des Varianten oben Gesagte keineswegs von diesen Einschiebseln. Dafür liefert das Folgende einen weiteren Beleg *). Mand. VII. an. 6. am Schlusse des erwähnten Liedes an die Frösche (sû. 14.) steht ein in der Anukramanikâ nicht gezählter, im Padapâṭha und bei Sâjana fehlender Vers, welcher auch im Maase von dem Liede abweicht, welchem er angereiht ist; er lautet in der Mehrzahl der Handschriften:

upaplavada, maṇḍûki, varsham âvada tâduri |
madhje hradasja plavasva vigṛhja catura: pada: || **)

Ich habe für diese Stelle sieben Handschriften verglichen, die erwähnte Pariser, 131. 2135. 1691 und 2379 des E. Ind. H., und zwei Oxforder MSS. (ohne Nummern). Mit Ausnahme von 2379. E. I. H. geben sie sämmtlich den Vers; nro. 1691. E. I. H. und ein Oxforder MSS. bezeichnen ihn als pariçishtam (Ausgelassenes), die gewöhnliche Weise, Einschiebsel einzuführen. Er wird von Jâska (Nir. IX, 7) dem Vasishtha zugeschrieben und folgt unmittelbar auf die Anführung der ersten ṛc jenes Liedes, welchem er auch in der Sanhitâ zugeordnet ist. Die von mir verglichenen drei Handschriften des Nirukta zeigen dieselben Varianten. Nun kehrt der gleiche Vers wieder in einer Stelle der Atharvana Sanhitâ (IV, 15, 14), und zwar, wie im Nirukta,

*) Diese Stelle steht jedoch nur am Ende eines sûkta, nicht auch eines anuvâka.

**) Andere lesen upaplavata, upapravada, mandûkâ, plavasja, paras. — Die nähere Behandlung der Stelle behalte ich mir für das Nirukta vor.

unmittelbar sich anschliessend an jene rc, welche den Anfang von Mand. VII, 6, 14. macht (nach den Atharwahandschriften nro. 1137. und 682. E. Ind. H, wie oben, nur upapravada). Es scheint also fast, dass Jâska beide Weden zu gleicher Zeit im Auge gehabt hat, den Atharwa wegen der Gleichartigkeit der Zusammenstellung, den Rik wegen der Nennung Vasishtha's als des Verfassers, und es ist sehr wahrscheinlich, dass der Vers sich im Rik und gerade in jenem Liede eingeschwärzt habe in Folge der Vermischung mit Bruchstücken desselben, welche er in der Atharvana Sanhitâ erfahren hat. Dass überhaupt eine grössere Anzahl jener Einschiebungen auf den Atharva sich zurückführen lasse, ist immer meine Vermuthung gewesen, und sie wird sich beweisen lassen, wenn wir erst diesen Weda genauer kennen, dessen Bearbeitung freilich wegen des Mangels an indischen Hülfsmitteln eines sehr belesenen Herausgebers bedarf *).

Von ganz anderer Art sind diejenigen Einschiebsel, welche nur vereinzelten Handschriften angehören und meist alle Farben der spätern Poesie tragen. So gibt die Pariser Handschrift einen langen Hymnus an Çrî. Diese und nro. 131. E. Ind. H. setzen an's Ende von Anuv. 3. des siebenten Buchs einen Abschnitt, welcher von Schlangenverehrung Zeugniss gibt **).

---

*) Ein weiteres Beispiel führe ich hier der Vollständigkeit wegen an. Die Nir. IX, 29. citirte Brihatî „â râtri pârthivam" u. s. w. steht eingeschoben am Schlusse von Riksanh. M. X, 10, 15 (und fehlt sogar in nro. 132. E. Ind. H.).

**) Ich habe dieselbe Stelle auch in einem Pariser MS., welches den Titel Mantra Sanhitâ führt, und meist Zusammenstellungen aus der Riksanhitâ gibt, gefunden (Erl. 94, 6.) kann aber leider nicht sagen, ob sie auf denselben Hymnes folgt, wel-

Eine Ausgabe der Riksanhitâ wird natürlich diejenigen dieser Stellen nicht ausschliessen dürfen, welche in der Mehrzahl der Handschriften übereinstimmend sich finden, da sie für uns immerhin merkwürdig sind und wie oben erwiesen ist, schon in verhältnissmässig früher Zeit eingeschoben sind. Dagegen müssten die vereinzelt vorkommenden und entschiedenes Gepräge später Zeit tragenden Zusätze wenigstens nicht in den Text aufgenommen werden.

Das Ergebniss, welches wir aus jenen Einzelnheiten für die Geschichte der wedischen Texte gewinnen, ist vollkommen übereinstimmend mit demjenigen, das uns die Prâtiçâkhjasûtren liefern. Es müssen diese Texte sehr frühe schon vollkommen fest gestellt, geordnet und eingetheilt gewesen seyn. Man wagte nicht, sie zu ändern; Einschiebungen erlaubte man sich in die Zwischenräume. Die Anukramanikâ war vielleicht schon von alter Zeit her ein Schutz gegen das Zusammenfliessen des Späterhinzugekommenen mit dem Ursprünglichen. Dafür, dass Jâska dieses wedische Register gekannt hätte, habe ich noch keine Beweise finden können; jedoch auch nichts Entgegenstehendes, und ich stehe nicht an, dasselbe für älter zu halten, als das Nirukta.

Dass die Ashtaka-Eintheilung mit der Anukramanikâ Hand in Hand gehe, ist oben gelegentlich bemerkt. Nur in einem einzigen Falle, so viel mir bekannt ist, weichen beide von einander ab. Der vierte Adhjâja des sechsten Ashtaka zählt nämlich, so wie er uns jetzt in den Handschriften vorliegt, vierundfünfzig Varga, während er regelmässig nur dreissig bis fünfundreissig haben sollte.

---

chem sie im Rik angereiht ist, da mir damals das Vorkommen des Abschnittes im Rik noch nicht bekannt war.

Es muss also hier etwas Ueberschüssiges seyn, das der Ashtaka-Eintheilung nicht ursprünglich angehört. Welcher Abschnitt überzählig sey, sehen wir z. B. aus Sâjana's Commentar, der — nach der andern Theilung — den sechsten Anuvâka mit dem dreizehnten Varga schliesst und den siebten mit dem zweiunddreissigsten (der Handschriften, bei ihm nun dem vierzehnten) beginnt. Varga vierzehn bis einunddreissig (der Handschriften) gehören also nicht ursprünglich der Ashtaka-Eintheilung an. Die Anukramanikâ aber zählt sie auf und nennt ihre Verfasser; demnach scheinen sie in der Mandalatheilung begriffen gewesen zu seyn. Eine Erklärung der Abweichung wäre entweder die Annahme, dass die Aufzählung dieser achtzehn Varga in der Anukramanika unterschoben wäre, und dafür könnte das Fehlen dieser ganzen Stelle im Commentare Shaḍguruçishja's zur Anukramanikâ (nach zwei MSS. 1823 u. 2396. E. Ind. H.) sprechen oder die andere Vermuthung, dass eine spätere Zeit diese achtzehen Varga als einen besonderen, innerlich verbundenen Abschnitt betrachtet hätte, welcher von der Hymnensammlung des Rik losgetrennt werden konnte. Darauf deutet der Umstand, dass diese Stelle z. B. in MSS. 131. E. I. H. die besondere Ueberschrift Vâlakhiljam (und am Schlusse Vâlakhiljâ samâptam) trägt, und die Angabe Sâjana's in seinem Commentare zum Aitareja Brâhmana VI, 28. (woselbst auch c. 24. eine fabelhafte Ableitung des Wortes gegeben wird): Vâlakhiljâkhjair munibhir dṛshtâ „abhi pra iljâdike 'shtake sthitâ ṛco Vâlakhiljâbhidhâ: | ta eva vâlakhiljâkhje granthe samâmnâtâ: | tâ: sarvâ maitrâvaruṇa: çaset" (MS. 1836. E. Ind. H.). „Die von den Weisen Vâlakhilja verfassten Verse, welche in den mit abhi pra anfangenden achtLiedern stehen, heissen Vâlakhilja. Sie sind aufgezeichnet in dem Buche, das Vâlak-

hiljam genannt wird. Alle diese Hymnen zu recitiren ist Obliegenheit des Maitrâvaruna“ (eines bestimmten Priesters).

Diese Angabe Sâjana's mag auch eine Hinweisung darauf seyn, wie die Riksanhitâ manche grössere und kleinere Abschnitte enthalten kann, welche für sich bestehend und bereits in bestimmter Folge geordnet in einzelnen Opferhandlungen und bei einzelnen Stämmen dürften einheimisch gewesen seyn. Von einer eigenthümlichen Anwendung der Vâlakhilja im Opfer redet eben die erwähnte Stelle des Aitareja Brâhmana.

---

2) Die Lesung des Weda in der Schule.

Es folgt hier ein Auszug aus dem fünfzehnten Paṭala des ersten Prâtiçâkhja (nach Dev. 203. Bibl. Roy. zu Paris und 28 des E. Ind. H.). Dieses Kapitel handelt von dem Pârâjaṇa, der Wedalesung, und man wird aus demselben ersehen, wie die hier vorgeschriebene Weise der Recitation ganz derselbe mündliche Vorgang ist, welcher in den unten zu besprechenden Pâṭha oder Schreibeweisen des Weda schriftlich befolgt wird.

Nachdem der Lehrer sich gegen Osten, Norden oder Nordosten gesetzt hat, von den Schülern begrüsst ist und ihnen mit einem drei bis sechs Mâtrâ haltenden Om geantwortet hat, beginnt er, den Weda herzusagen. Hat er zwei oder mehr Wörter gesprochen, so wiederholt der zur Rechten sitzende Schüler dieselben zuerst, die übrigen der Reihe nach. Wenn auf diese Weise ein Praçna fertig ist,

wird er ebenfalls von Allen nachgesagt. Endlich ist die Textstelle so zu wiederholen, dass, wie im Padapâtha, gewisse Composita getrennt und diese so wie die Präpositionen und die Wörtchen ca, gha, hi, vâ in gewissen Fällen mit dem iti versehen werden. Dasselbe geschieht im Padatexte, und Rosen hätte sollen diese Bezeichnungen in seinen Abdruck aufnehmen.

Ein praçna, heisst es, ist ein tṛca (drei Verse), bei dem Metrum pankti ein tṛca oder ein dvṛca (zwei Verse), bei längeren Maasen je zwei Verse. Wenn ein Sûkta (Lied), aus Einem Verse besteht (was sich nur findet Asht. I. h. 99.), so bildet dieser einen praçna. Je (nämlich praçnâ:) shashtir adhjâje upâdhikâ va. „Dieser Fragen (oder kleinen Abschnitte) enthält die Lection sechzig und darüber.“ (s. oben).

---

3) Als ein Beispiel der sonderbaren Personificationen, unter welchen im Atharwaweda Thiere, Pflanzen und selbst Krankheiten angerufen werden, mögen folgende Bruchstücke dienen, die überdiess, wegen geographischer Namen, bemerkenswerth sind. Die Stelle ist aus K. V, 22. (nach der Pariser Handschrift und nro. 682. E. Ind. H.).

Agnis takmânam apabâdhatâm ita:
somo, grâvâ, Varuṇa: pûtadakshâ: |
vedir, barhi:, samidha: çoçucânâ,
apa dveshâsj amujâ bhavantu || 1.
ajâ jo viçvân haritân kṛṇoshj
ucchocajann agnir ivâbhidunvan |
adhâ hi, takmann, araso hi bhûjâ
adhâ njañ adharâñ vâ parehi || 2. *)

*) Par. MS. njang adharâng vâ.

Oko asja Mûg'avanta, oko asja Mahâvṛshâ: |
jâvag' gâtas, takmâs, tâvân asi Vahlikeshu njocara: 5. *)
takman, Mûg'avato gacha, Vahlikân vâ parastarân |
Çûdram ichâ prabharvjâ, tân, takman, vîva dhûnuhi || 7.
Mahâvṛshân, Mûg'avato bandhv addhi paretja | **)
praitâni takmane brûmo anja-kshetrâṇi vâ imâ || 8.
Takman bhrâtrâ balâsena svasrâ kâsikajâ saha |
Pâmnâ bhrâtṛvjeṇa saha gachâmum araṇâ g'anâ || 12.
Gandhâribhjo, Mûg'avadbhjo, 'ngebhjo, Magadhebhja: |
praishjâ g'anam iva çevadhim takmânâ paridadmasi || 14.

1. Agni vertreibe von hier den Takman; (es vertreibe ihn) Soma, der (Opfer-) Stein, Varuna von unversehrter Kraft, der Feuerplatz, die heilige Decke, die flammenden Opferhölzer. Ferne von hier seyen die Hasser!

2. Der du den ganzen Leib gelblich machst, Qualen erregend wie aufflakerndes Feuer, so mögest du doch deine Kraft verlieren, Takman, so gehe vorüber abwärts gerichtet oder unten weg.

5. Sein Haus sind die Mûg'awat, sein Haus die Mahâvrischa, sobald du geboren bist, Takman, wendest du dich zu den Vahlika.

7. Gehe zu den Mûg'avat, Takman, oder zu den Vahlika, den fernerwohnenden, den Çudra wähle dir zur Speise. Diese, Takman, schüttle etwas.

8. An unserer Genossenschaft vorübergehend friss die Mahâvrischa und Mûg'avat, diese oder jene fremden Gebiete weisen wir dem Takman an.

---

*) Das njocaras kann ich nach den zwei MSS. nicht verbessern. 682 E. Ind. H. H. liest Vahlikeça njocara: | Das Wesentliche des Sinnes ist aber jedenfalls deutlich.

**) Par. MS. vandhj addhi — 682 E. Ind. H. badhvadvi. Daraus ist das Obige verbessert.

12. Takman, mit deinem Bruder Balâsa (Abspannung), mit deiner Schwester Kâsikâ (Husten), deinem Brudersohne Pâman (Kräze) gehe zu jenem fremden Volk.

13. Den Gandhâri, den Mûǵavat, den Anga, den Magadha übergeben wir den Takman, wie einen Boten, wie einen Schatz.

Dass unter takman irgend eine Krankheit verstanden werde, kann keinen Zweifel leiden, welche es aber sey, geht aus der Stelle nicht hervor. K. V, 4. wird das heilende Kraut Kushṭa angerufen, das am Himawat wächst, und wiederholt takmanâçana (Vernichter des Takman) genannt. Nach Wilson ist Kushṭha die Pflanze Costus speciosus; die Verschiedenheit der Schreibung fällt ohne Zweifel der Handschrift zur Last, und da Kushṭha auch Aussatz bedeutet und die Pflanze wohl den Namen hat von ihrer Kraft, jene Krankheit zu heilen (Aussatzkraut), so wird ohne Zweifel auch takman eine ähnliche Hautkrankheit bedeuten, worauf ṛc 2 hinweist.

Zu 5. Die Mûǵavat finde ich wieder in der Vâǵasanejasanhitâ III, 61. etat te Rudrâvasâ tena paro Mûǵavato 'tihi | avatata-dhanvâ pinâkâvasa: kṛttivâsâ ahinsan na: çivo 'tihi || (Nach nro. 2391. E. Ind. H.). „Diess ist deine Reisekost *), Rudra, damit gehe weiter, fernhin zu den Mûǵavat. Mit abgespanntem Bogen, den Stab ergrei-

*) avasam. Nirukta I, 17. padvad avasâ gâva: pathj-adanam, avater gatj-arthasjâso nâma-karana: || ebenso Mahîdhara im Vedadîpa zur obigen Stelle (Oxf. MS. Fol. 66.) avasa-çabdenn deçântarâ gachato mârga-madhja-tatâkâdi-samîpe bhoktavja odana-viçesha ucjate || Es heisst im Allgemeinen „Nahrungsmittel.“ (Vrgl. Naighantuka II, 7. avas, anna-nâma. — Sâjana zu Rik X, 12, 18, 1. avasâja = annâja gorûpâja, und Rik I. h. 93, 4.).

fend *), mit Thierfellen bekleidet, uns kein Leid zufügend, gnädig gehe weiter.“ Mahîdhara erklärt das Mûgavatâs auf folgende Weise: Mûgavân nâma kaçcit parvato Rudrasja vâmasthânam | . . . . mûgavata: parvatân pâ: pâbhâgavartî (para: parabhâgavartî) san, atikramja gacha: „Mûgawat heisst ein Berg, Lieblingsaufenthalt Rudra's u. s. w.,“ also „schreite weiter jenseits über die Mûgavat-Berge. Der Scholiast des Nirukta, Durga (ap l. c.) erklärt das Wort einfach mit parvatât und fasst es so als Ablativ. — Nach Nirukta IX, 8. ist Mûgavân gleich parvata, und es findet sich Rik X, 3, 5, 1. somasjeva maugavatasja bhaksha:, wie der Genuss des berggebornen Soma. — Die Mûgavat sind also Bergbewohner, und da sie v. 7. zusammen mit den Vahlika, v. 14. mit den Gandhâri genannt sind, so wird man unter ihnen Gebirgsvölker im Nordwesten sich denken müssen. Die Mahâvrischa (magni libatores oder validi progenitores) wären nach v. 5. u. 8. eben dahin zu setzen. Die Vahlika sind nach allgemeiner Annahme ein

*) Mahîdhara l. c. pinâkâkhjâ tadijâ dhanur âvaste sarvata âchâdajatîti | also „den Bogenschaft verbergend.“ Nach Nirukta III. ist rambha: und pinâkâ gleichbedeutend mit danda:, und für das erste Wort ist die Stelle Rik VIII, 6, 3, 20. beigebracht „â tvâ rambhâ na g'îvrajo rarabhmâ,“ wir greifen nach dir, wie Gebrechliche nach einem Stabe. Dieselbe Bedeutug sollte auch für pinâkâ beibehalten werden. Nir. l. c. heisst es nun weiter „pinâkâ, pratipinashtj enena, krttivâsa: pinâkahasto 'vatatadhanvetj api nigamo bhavati.“ Jâska hat offenbar die vorliegende Stelle des Jagus im Sinne gehabt und nur ungenau, eben nach dem Sinne citirt. Da es sich aber darum handelt, dass Rudra die schreckenden Werkzeuge des Kampfes von sich thue und friedlich weiter schreite, so könnte pinâka-hasta keinenfalls heissen „den Bogen in der Hand haltend.“ — Ich bin übrigens nicht sicher, ob die Lesart pinâkâvasa richtig ist. Das verglichene MS. von Mahîdhara liest wenigstens pinâkavâsa: |

baktrisches Volk. (Lassen, Zeitschrift II. p. 53 seqq. Wilson, Vishnu P. p. 191.).

Prabharvjà (681. E. I. H. liest übrigens prapharvjà) von bharvati, nach Naigh. II, 7. attikarmâ, ebenso Nir. IX, 23, woselbst der Eigenname Sûbharva sich findet. Dass bei Çûdra nicht an die spätere Kaste, sondern an ein Volk dieses Namens zu denken sey, scheint mir unzweifelhaft, so lange man nicht die Kasten in den wedischen Hymnen nachgewiesen hat. Mir ist keine solche Stelle bekannt. (Die Xudra oder die Çqudra der Keilschriften von Persepolis können hier wohl nicht vermuthet werden.) Sie sind mit Lassen für die Συδράκαι (oder Ὀξυδράκαι), die im Nordwesten des Indus erscheinen, zu halten. Vrgl. auch Wilson Vish. P. p. 195.

12. Für die Bedeutung von araṇa „fremd, fern“ sprechen die Stellen Rik X, 5, 3, 16. Sâ no amâ so araṇe nipâtu, sie schütze uns in der Nähe, sie auch in der Ferne (in der Fremde; im Hause und ausser dem Hause. Durga zu Nir. XI, 46.). Nir. III, 2. parishadjà hj araṇasja rekṇo, nitjasja râja: pataja: sjâma, „man muss fremdem Eigenthum ausweichen, mögen wir Herren dauernden Besitzes seyn. (Durga zu Nir. III, 2., da es sich um den Besitz von Kindern handelt, araṇa = parakulagâta. Sâjana ad. l. ohne allen Grund || anṛṇa).

14. Für die Gandharer hat Lassen an verschiedenen Orten das östliche Kabûlistan mit voller Sicherheit als ursprünglichen Wohnsitz bestimmt. Aus wedischen Büchern kann ich nur beifügen, dass ihre wolligen Schafe berühmt waren, nach Rik I, 18, 6, 7. romaçâ Gandhâriṇâm ivâvikâ, haarbewachsen (wollig), wie ein Schaf der Gandharer. Im Aitareja Brâhmana VII, 34. erscheint Nagnagit, der Gandharer, unter denen, welche durch Parvata und Nârada

die Kenntniss eines bestimmten Ritus erhalten haben. Aus der Verbreitung der Gandharer bis in das Pendschab ist erklärlich, dass einer ihrer Fürsten unter den Schützlingen des brahmanischen Cultus erscheine, während das Volk in der vorliegenden Stelle des Atharwa unter die Fremden und Fernen gezählt wird.

Da die Anga, auch in der späteren Poesie häufig genannt, an den Ganges in der Gegend von Bhâgalpur, und die Magadha in das südliche Bahâr zu setzen sind, so haben wir in v. 14. je zwei Völker für die beiden Gränzen, im Nordwest und Südost. Es scheint also zur Zeit der Abfassung dieses Liedes das Gebiet des Brahmathums zwischen jenen Enden eingeschlossen und das jenseits des Flusses Çoṇa (Sone) liegende Land als ausserindisch betrachtet worden zu seyn.

Çevadhi hat im ältern Sanskrit noch nicht die beschränkte Bedeutung eines Schatzes des Kuvera. Nir. II, 4. wird es gleichgesetzt mit nidhi. Vergl. Rik Asht. VI, 4, 19. çevadhipâ. —

Als Beispiel einer anderen Art von Beschwörung mögen folgende Verse gelten. Ath. Sanh. III, 11.

Muncâmi tvâ havishâ ǵîvanâja kam
aǵnâta-jakshmâd uta râǵa-jakshmât |
grâhir ǵagrâha jadj etad enâ
tasjâ Indrâgnî pramumuktam enâ || 1.
Jadi kshitâjur, jadi vâ pareto,
jadi mṛtjor antikâ nîta eva |
tam âharâmi nirṛter upasthâd
aspârçam enâ çata-çâradâja || 2.

1. Mit diesem Havish (Opferbutter) befreie ich dich, damit du lebest, von der verborgenen Auszehrung oder von

der Lungenauszehrung; wenn der Ergreifer *) ihn ergriffen hat, so befreiet ihn davon, Indra und Agni!

2. Ist sein Leben hinfällig oder ist er gar hingegangen, ist er in des Todes nächste Nähe geführt, so ziehe ich ihn zurück vom Rande des Verderbens, unangetastet, zu (einem Leben von) hundert Herbsten.

---

4) Atharvana Sanhitâ. K. IV, 29.

(MS. 682. E. Ind. H.)

Manve vâ Mitrâ-Varuṇâv ṛtâvṛdhau
sacetasau druhvaṇo jau nudethe |
pra satjâvânam avatho bhareshu
tau no muncatam âhasa: || 1.
sacetasau druhvaṇo jau nudethe
pra Satiâvânam avatho bhareshu |
jau gachatho nṛcakshasau babhrû nâ sutâ
tau no .... || 2.
jâv Angirasam avatho, jâv Agastim
Mitrâ-Varuṇau Gamadagnim, Atrim |
jau Kaçjapam avatho, jau Vasishthâ
tau no .... || 3.
jau Çjâvâçvam avatho, Vadhrjaçvâ,
Mitrâ-Varuṇâ, Purumiḷham, Atrim |
jau Vimadam avatha:, Saptavadhrim
tau no .... || 4.

---

*) grâhis ist ohne Zweifel auch eine bestimmte Krankheit. Das Vocabular der Krankheiten und Medicamente wird sich überhaupt aus dem Atharwa bereichern können.

jau Bharadvâgam avatho, jau Gavishthirâ,
Viçvâmitrâ, Varuṇa Mitra, Kutsâ |
jau Kakshivantam avatha: prota Kaṇvâ
tau no . . . . || 5.
jau Medhâtithim avatho, jau Triçokâ,
Mitrâ-Varunâv, Uçanâ Kâvjâ jau |
jau Gotamam avatha: prota Mudgalâ
tau no . . . . . || 6.
jajo ratha: satjavartma 'rguraçmir
mithujâ carantam abhijâti hṛshajan |
Staumi Mitrâ-Varuṇau nâthito gohavîmi
tau no muncatam âhasa: || 7.

1. Auf euch gerichtet ist mein Sinn, Mitra und Varuna, Förderer des Heiligen, Wohlwollende, die ihr die Beleidiger zurückstosset, die ihr Satjâvân rettetet in seinen Kämpfen. Befreiet uns aus der Noth!

2. Die ihr, wohlwollend, die Beleidiger zurückstosset, die ihr Satjâvân rettetet in seinen Kämpfen, (zu Hülfe) kommt, Lenker der Männer *), wie die falben Rosse (Indra's) zum bereiteten Soma. Befreiet uns u. s. w.

3. Die ihr Angiras schützlet und Agasti, Mitra und Varuna, Gamadagni und Atri, die ihr Kaçjapa schützlet und Vasishtha.

4. Die ihr Çjâvâçva schützlet, Mitra und Varuna, Vadhrjaçva, Purumilha, Atri; die ihr Vimada schützlet, Saptavadhri.

5. Die ihr Bharadwâga schützlet und Gavishthira, Mitra und Varuna, Viçvâmitra und Kutsa; die ihr Kakshivat schützlet, schützlet Kanva.

*) nrcakshas, häufig im Weda, meist von den Sonnengottheiten gesagt, eigentlich „Schauer der Männer," mit dem Nebenbegriffe der Fürsorge und Leitung.

6. Die ihr Medhâtithi schützlet und Triçoka, Mitra und Varuna, auch Uçanas, den Sohn Kavi's; die ihr Gotama schützlet, schützlet Mudgala.

7. Deren Wagen in richtigem Geleise mit straffem Zügel triumphirend überholt den wettlaufenden, ich preise euch, Mitra und Varuna, flehend rufe ich. Befreiet uns aus der Noth!

Ich gebe hier die Nachweisung dafür, das die Mehrzahl der in dem Liede Genannten wedische Rishi sind.

Gamadagni ist (nach der Anukramanikâ und den anderen Quellen) Verfasser von VIII, 10, 8. IX, 3, 2. 3, 6. 3, 7, 6. IX, 7, 4, 6. X, 0, 11. 12, 16. 22. — Atri, Verfasser mehrerer Hymnen im fünften Buche; Kaçjapa für I, 15, 6. VIII, 4, 9. IX, 3, 4. 3, 7, 2. 5, 6. 5. 7. 7, 4, 2. IX, 7, 10. Vasishtha wird das ganze siebte Buch und Stücke im neunten zugeschrieben. Çjâvâçva (aus dem Geschlechte Atri's) V, 4, 8 bis 5, 5. 5, 10. 6, 9 u. 10. VIII, 5, 5 bis 8. IX, 2. 8. Purumiḷha (mit Agamilha, beide Söhne Suhotra's) IV, 4, 11 und 12. VIII. 8, 2. Saptavadhri (aus dem Geschlechte Atri's) V, 6, 6. Bharadvâga wird die Mehrzahl der Hymnen des sechsten Buches beigelegt, Viçvâmitra das dritte Buch. Gavishthirâ (mit Buddha) V, 1, 1. Kutsa I, 15, 1 bis 5. 15, 8 bis 16, 10. IX, 6, 1, 45 bis 58. Kakshivat I, 17, 1 bis 18, 6. IX, 4, 7. Kanva, I, 1 bis 8. IX, 5, 9. Medhâtithi I, 4, 1 bis 5, 4. und mehrere Hymnen im achten Buche. Triçoka (aus dem Geschlechte Kanva's) VIII, 6, 3, 3. Uçanas IX, 1, 4. 5, 2 bis 4. Gotama I an. 13 und 14, und Etliches im neunten Buche. Mudgala, Sohn Bhṛimjaçva's wird genannt als Verfasser von X, 9, 3.

5) Es befindet sich in der Bibliothek des East India House und unter den Büchern Herrn Prof. Wilson's, welche in der Bodleyan Library zu Oxford niedergelegt sind, eine sehr reiche Sammlung dieser liturgischen Sûtren; die Mehrzahl derselben hat Commentatoren gefunden. Die mir zu Gesichte gekommenen sind die von Açvalâjana, Apastamba, Drâghâjana, Kâtjâjana, Lâṭjâjana, Çânkhjâjana, Gobhila, Bauddhâjana. — Die mir näher bekannten Sûtren Açvlâjana's scheinen — schon nach der grossen Anzahl der Copieen zu schliessen — die verbreitetsten gewesen zu seyn. Die erste Abtheilung derselben, die Çrautasûtra, besteht aus zwei Hälften von je sechs âdhjâja; die zweite, die der Gṛihjasûtra, theilt sich in vier adhjâja. — Es findet sich hiezu ein Commentar von Nârajaṇa, aus welchem das East India House wenigstens die Abtheilung für die ersten sechs Abschnitte der Çrauta und für die Gṛihjasûtren besitzt. — Diese Sûtren Açvalâjana's beziehen sich selbst wieder auf ältere Schriften, z. B. das Aitareja Brâhmana, aus welchem an mehreren Stellen längere Auszüge gegeben werden (auch ohne Nennung der Quelle), auf das Kauçîtaka, und auf ältere Lehrer, z. B. Kautsa, Gautama, Gâṇagâri, Taulvali, Çâdjâjana, Çaunaka u. s. w.

---

6) Auf einem ähnlichen Wege werden wir nach der anderen Seite hin zu Bestimmungen über das gegenseitige Alters- und Entstehungs-Verhältniss der Wedischen und Epischen Schriften kommen können.

Ich gestehe, dass ich mich bis jetzt noch nicht habe

überzeugen können, dass das Mahâbhârata auch nur seinem Grundbestandtheile nach in vorbuddhistische Zeit zurückreichte. Dasselbe ist mir zweifelhaft für das Râmâjana. Vor der Gründung des Buddhismus und gleichzeitig mit ihr müssen wir die Periode des wedischen Schriftenthums setzen, in welcher — um mich so auszudrücken — die praktischen Consequenzen jenes Schatzes von ältester Theologie gezogen wurden, die in den Hymnen niedergelegt ist. Diess ist die liturgische Periode, welcher die Bücher angehören, die unter dem Namen Brâhmana und ähnlichen auf uns gekommen sind. Die Priester bildeten den Kultus und der Kultus bildete die Priester. In jener Zeit ist der eigentliche Weda, d. h. die Hymnen, zwar nicht geschichtlich begriffen, aber doch genau gekannt; man versuchte ihn zu verstehen durch Grammatik und Exegese. Ein Theil der letzteren ist die Herausbildung von Legenden (itihâsa, âkhjâna) aus dem Hymnentexte, und man muss von diesen Erzählungen zugeben, dass sie sich, die Wendungen abgerechnet, welche eben liturgische Zwecke haben, der Mehrzahl nach in den Schranken geschichtlicher Möglichkeit halten, soweit natürlich hievon bei dem Indier die Rede seyn kann. —

In den beiden epischen Gedichten aber beginnt eine ganz andere Gestalt der Dinge. Der Weda ist nur unvollständig gekannt; das Ritual ringt nicht mehr nach Ausbildung, es ist fertig; die wedischen Legenden haben sich ganz losgemacht von ihrer Wurzel; und an die Stelle der Religion Agni's, Indra's, Mitra's und Varuna's ist eine ganz andere Verehrung getreten. Die letztere Thatsache namentlich sollte am meisten beweisende Kraft haben. Es geht durch das ganze indische Religionsleben ein geschichtlicher Zwiespalt, von der Zeit des Râmajana an, bis auf den heutigen Tag. Der Kultus ist wedisch und zwar aus-

schliesslich wedisch, und die religiöse Anschauung hat sich ganz anderen Gebilden zugewandt. Diese zweite Bildung, die Religion Wischnu's und Brahma's, hat mit den Epopöen begonnen und ist fortan die einzige lebendige geblieben, sie hat aber nicht die Kraft gehabt, die Mauer der wedischen Satzung zu zerbrechen und sich im Ritus an ihre Stelle zu setzen. Aehnliche Erscheinungen, wenn gleich weniger schroff, werden sich durch eine gewissenhafte geschichtliche Untersuchung in allen bedeutenderen Religionssystemen nachweisen lassen; die griechischen Mysterien werden z. B. in keinem anderen Verhältnisse wurzeln, als in dem des Ursprünglichen und Alten zu dem Umgestalteten und Neuen; dass in Egypten solche neue Bildungen und Nebeneinanderbestehen verschiedener Systeme stattgefunden habe, ist noch weniger zweifelhaft, und die Religionsgeschichte dürfte sich weit mehr das Spalten und Trennen, als das Combiniren zur Aufgabe setzen. — In der Purâna endlich herrscht, ich scheue mich nicht es zu sagen, ein völliges Missverstehen des wedischen Alterthums und alles dessen, was sich daran knüpft, eine gründliche Unkenntniss der wedischen Schriften, über deren Entstehung und Theilung desshalb so Vieles gefabelt wird. Und für die Erklärung jener Vorzeit werden sie darum weit weniger unmittelbar nützlich seyn, als vielmehr mittelbar dadurch, dass wir anderwärts und unabhängig von der späten Sage gefundenen Resultaten in dieser selbst zufällig wieder begegnen und allmählig einen Maasstab für den geschichtlichen Werth dieser Legenden uns bilden können. —

Diese Zustände muss die Forschung über das geschichtliche Verhältniss des Weda und der Epopöen im Auge haben. Für eine nähere Bestimmung des zwischen beiden liegenden Zeitraumes scheint mir der folgende Weg möglich zu seyn.

Es ist bekannt, dass die Anukramanikâ sehr häufig kurze Legenden gibt, einzig mit dem Zwecke, die Entstehung der Hymnen zu erläutern. Ausführlicher und in derselben Absicht geschieht dieses in der dem Çaunaka zugeschriebenen Bṛihaddevatâ, einem metrisch abgefassten Buche, von welchem ich zwar in England kein Exemplar habe entdecken können, das sich aber höchst wahrscheinlich in Indien noch finden wird. Der Commentator der Anukramanikâ zum Rik, Shaḍguruçishja, kennt diese Schrift und citirt sie häufig, Sâjana gibt in seinem Commentare öfters längere Auszüge daraus. — Werthvoller noch als diese Notizen, sind unstreitig diejenigen Darstellungen alter Sagen, die wir in den Brâhmana finden. Das Aitareja Brâhmana gibt deren eine bedeutende Anzahl, unter welchen am ausführlichsten die Geschichte Çuna:çepa's (VII, 13 bis 18) *). Nicht weniger reich ist die Taittirîja-Sanhitâ und — nach Citaten zu schliessen — das Kaushitaka, Tâṇḍja und andern Schriften dieser Art.

Hienach wäre die Aufgabe, die Fortbildung oder auch Entartung der Sage von ihrem Ursprunge an durch alle diese Zweige und Umgestaltungen zu verfolgen, zu bestimmen, aus welcher Quelle sie in die Epopöen geflossen ist, oder — wenn keine geschriebene Quelle für dieselben anzunehmen wäre — auf welcher Stufe der Entwicklung die Sage stand, als sie in jene Gedichte übergieng. Bei dem Reichthum und

*) Diese merkwürdige Legende trägt in der Darstellung des Brâhmana einen besonders alterthümlichen Stempel. Da dieselbe Sage im Râmâjana weitläufig behandelt ist, ohne Zweifel auch im Mahâbhârata erzählt wird, in den Purâna sich findet und auch sonst erwähnt wird, z. B. bei Manu, so könnte sie ein passendes Beispiel für den Nachweis der Sagenentwicklung abgeben.

der Mannigfaltigkeit dieser Erzählungen und der grossen Anzahl von Schriften, die uns zur Vergleichung offen stehen, sollte es möglich seyn, zu einem annähernden Ergebnisse zu kommen. Die chronologische Folge der vorangehenden Schriften, an deren Auffindung wir doch gewiss nicht verzweifeln dürfen, würde alsdann von oben herab das relative Datum für die Entstehung der epischen Bücher liefern.

---

7) Als Nachweis für die Bekanntschaft der Brâhmana mit grammatischer Wissenschaft kann die Mehrzahl der dem Gebiete der Etymologie und Grammatik zugleich angehörigen Wortableitungen dienen, durch welche diese Schriften ihre Lehrsätze unterstützen.

Ich begnüge mich, hier eine Stelle anzuführen, in welcher ein grammatischer Kunstausdruck sich findet. Sie ist aus dem Aitareja Brâhmana VII, 30.

athâsjaisha svo bhaksho, njagrodhasjâvarodhâç ca phalâni caudumbarâṇj, âçvatthâni, plâkshâṇj abhishuṇujât. tâni bhakshajet, so asja svo bhaksho. jato vâ adhidevâ jagneneshtvâ svargâ lokam âjâs tatraitâṇç camasân njubgâs, te njagrodhâ abhavan. njubgâ iti hâpj enân etarhj âcakshate Kurukshetre. te ha prathamagâ njagrodhânâ, tebhjo hânja 'dhigâtas. te jan njanco 'rohans, tasmân (njañ rohati njagroho) njagroho vai nâma. tâ njagrohâ santâ njagrodhâ itj âcakshate parokshena, paroksha-prijâ iva hi devâ: |

„Folgendes ist die dem Kshatrija zukommende Speise; den Ertrag dessen, was vom Njagrodha abwärts wächst (d. h. der Stämme, die aus den in die Erde gesenkten Zweigen der Banjane treiben) und die Früchte des Udum-

bara (der Ficus racemosa), des Açvattha (des indischen Feigenbaumes) und des Plaksha (der Ficus infectoria) presse er aus. Diese esse er; es ist die ihm zukommende Speise. Als nämlich die höchsten Götter nach vollbrachtem Opfer zum Himmel giengen, da stürzten sie ihre Opferschalen um. Daraus wurden die Njagrodha-Bäume. Umgestürzte (Gebogene) nennt man deshalb auch dieselben Bäume in Kurukshetra (wo dieses Opfer stattgefunden hatte). Diese (Umgestürzten) waren die Mutterstämme der njagrodha, aus ihnen erzeugten sich andere, welche, weil sie abwärts wuchsen, njagroha (Abwärtswachsende) hiessen. Der njagroha aber wird nach der verborgenen (Wortbildung) njagrodha genannt; denn die Götter lieben das Verborgene."

Die letztere Bemerkung wiederholt sich gleich im folgenden Kapitel des Brâhmana und sonst häufig. — Was die verborgene, die Paroksha-Bildung eines Wortes sey, will ich durch eine Stelle des Commentars zum Nirukta (zu I, 1.) erläutern. Durga sagt: trividhâ hi çabda-vjavasthâ, pratjaksha-vṛttaja:, paroksha-vṛttaja:, atiparokshavṛttajaç ca. tatroktakrijâ: pratjaksha-vṛttaja:, antalina-krijâ: paroksha-vṛttaja:, atiparoksha-vṛttishu çabdeshu nirvacanâbhjupâjas, tasmât paroksha-vṛttitâm âpâdja pratjaksha-vṛttinâ çabdena nirvaktavjâs. — Das Beispiel, welches Durga Veranlassung zu dieser Erklärung gab, ist das Wort nighaṇṭu; nighaṇṭavas sey atiparoksha-vṛtti, nigantavas ist paroksha-vṛtti und nigamajitâras ist pratjaksha-vṛtti. Man sieht leicht, dass der Ausdruck paroksha in dem Sinne, wie er von dem Brâhmana angewandt ist, nothwendig das Bestehen jener grammatischen Terminologie voraussetzt, wie sie von Durga erklärt wird.

8. Devarâǵa im Commentare zum Naighaṇṭuka (nro. 1134. E. Ind. H. fol. 1.) nennt folgende Namen von Männern, welche Wedencommentare (vedabhâshjâṇi) verfasst haben sollen: Skandasvâmi (der nach demselben Gewährsmann eine Glosse zum Nirukta schrieb), Bhavasvâmi, Guhadeva, Çrinivâsa, Mâdhava-deva, Uvaṭṭa (sonst Uvaṭa, von welchem Colebrooke, Ess. I, 99. vergl. auch p. 54 Anm., Fragmente besass *) und welcher Commentare zu zwei Prâtiçâkhja sûtren verfasste, wovon unten) Bhaṭṭa Bhâskara Miçra, Bharatasvâmi. —

*) Es ist mir trotz fortgesetzter Nachsuchungen nicht möglich gewesen, dieselben in der Bibliothek des East India House aufzufinden.

II.

Die älteste Wedengrammatik,

oder

Die Prâtiçâkhjâsûtren.

In der ersten Abhandlung ist von diesen Schriften im Allgemeinen die Rede gewesen. Die folgende Ausführung soll die einzelnen Beweise liefern.

1. Die Königliche Bibliothek zu Paris besitzt (unter nro. 203. Devanâgari) eine Handschrift des umfassendsten Prâtiçâkhja (auf 236 Blättern, Samvat 1751) mit der am Ende jedes Paṭala wiederkehrenden Unterschrift: iti çri-pârshada-vjâkhjâjâm Ananda-pura-vâstavja vagraṭa-putra Uvaṭa-kṛtau prâtiçakhja-bhâshje u. s. w. Dasselbe Werk findet sich wieder in älterer aber nachlässiger Copie in nro. 28 des E. Ind. H. (204 Blätter. ex codd. Colebr.). Der Sûtratext allein steht nochmals in nro. 1355 (Samvat 1781. 24 Bl. codd. Colebr.).

2. Dem Umfange nach geringer ist das Prâtiçâkhja der sehr nachlässigen Handschrift nro. 598. E. Ind. H. (83 Blätter, ebenfalls aus der Bibliothek Colebrooke's). Diese schlechte Copie scheint jedoch nach einem correcten MS. gemacht zu seyn und darum gelingt die Restitution in den meisten Fällen. Am Ende des vierten und des fünften Adh-

jâja führt es die Bezeichnung: ilj ânanda-pura-vâstavja-Bhaṭṭa-vagraṭa-putra ûvaṭa-viracita-mâtṛimodâkâkhje prâtiçâkhja-bhâshje u. s. w.

3. In der Bodley'schen Bibliothek zu Oxford finden sich zwei MSS. einer dritten Schrift dieses Titels. Das erste (17 Bl. ex codd. Wilson) enthält nur den Text; fol. 1—5 fehlt. Das zweite (94 Blätter, von welchem Bl. 1—22 fehlt; auch aus der Wilson'schen Sammlung) gibt Text und Commentar, welcher letztere mir nicht von Uvaṭa zu seyn scheint. Er trägt die Unterschrift: iti tri-bhashja-ratne prâtiçâkhja-vivaraṇe u. s. w. könnte also dieser Bezeichnung nach eine Zusammenstellung aus drei älteren Glossen seyn *).

Warum der gemeinschaftliche Titel dieser Schriften nicht der ursprüngliche seyn könne, ist oben (S. 15. 16.) erläutert, Er ist aber in der späteren indischen Litteratur gangbar gewesen. In Madhusûdana Sarasvati's Prasthânabheda, einer Encyclopädie der indischen Litteratur, wird ihrer auf folgende Weise erwähnt: tatra sarvaveda-sâdhâraṇî çikshâ, atha çikshâ pravakshjâmîtj âdi panca-khaṇḍâtmikâ Pâṇininâ prakâçitâ; pratiçâkhâ ca bhinnarûpâ, prâtiçâkhja-sâṅgnitâ, anjair eva munibhi: pradarçitâ (nro. 2098. E. Ind. H. fol. 5, b.). „Hieher gehört die auf den ganzen Weda sich beziehende Çikshâ, von Pânini verfasst, in fünf Abschnit-

*) Ich werde diese Bücher in der angegebenen Ordnung als erstes, zweites und drittes Prâtiçâkhja der Kürze wegen bezeichnen. Bei dem ersten kann ich die Paragraphen citiren, wie sie je in der einzelnen Patala, immer drei bis fünf Verse umfassend, von der Texthandschrift gegeben werden und auch in den Commentaren bezeichnet zu seyn pflegen. Ebenso citire ich das dritte. Bei dem zweiten können wegen Mangel einer durchgehenden Unterabtheilung nur die Hauptabschnitte genannt und müssen für das Nähere die Seitenzahlen der Handschriften beigesetzt werden.

ten, mit den Anfangsworten „atha çikshâm n. s. w.;“ nach den einzelnen Çâkhâ abgetheilt und Prâtiçâkhja genannt, ist sie von andern heiligen Lehrern bearbeitet worden.“ Der Verfasser des Prasthânabheda nimmt hier das Wort Çâkhâ offenbar in dem Sinne einer Abtheilung des Weda. Das im engeren Sinne Çikshâ (grammatische Lehre) genannte Buch soll sämmtliche wedische Schriften im Auge haben. Diese kleine Schrift, aus nicht mehr als sechzig Versen bestehend, welche gewöhnlich den Vedângen zugezählt wird, gibt allerdings nur die allgemeinsten Regeln aus den Theilen der Grammatik, welche auch in den Prâtiçâkhjen behandelt werden, und ist ohne allen Zweifel nur eine Compilation aus den letzteren und neues Machwerk. Als ein solches hat auch Colebrooke dieses Buch bezeichnet in den handschriftlichen Noten seines Exemplars *). Ein anderes Buch von demselben Titel und Inhalt und jedenfalls werthvoller als das Vedânga ist die Mâṇḍûkî-çikshâ (nro. 680. E. Ind. H.) 182 Verse in 16 Abtheilungen. Sie ist aber auch aus einer spätern Zeit.

Dass dagegen, wie Madhusûdana will, die Prâtiçâkhjen sich nur auf einzelne Schriften des Weda beziehen sollen, ist eine unrichtige Behauptung, die vielleicht ihren Grund hat in einem Missverständnisse des Wortes Çâkhâ, welches keineswegs nur einen Zweig des wedischen Schriftenthums, sondern auch ein Zweig des wedischen Studiums, eine Schule bedeutet und in dieser Beziehung gleichbedeutend ist mit carana (s. u.). Dass der Unterschied der Prâtiçâkhjen seinen Grund habe in der Verschiedenheit der Schulen, dafür liefert Kṛitjacintâmaṇi, ein Com-

*) Nro. 1378 E. I. H., wenn ich in der Zahl nicht irre. Andere MSS. der Çikshâ ebendaselbst nro. 1981 und 1743.

mentar zu Gobhila's Çrautasutren (MS. des E. I. H. fol. 1.) den Beweis, wenn er, ein Sûtra voranschickend, sagt, es sey genommen aus dem Mâdhjandina-çâkhîja-prâtiçâkhja. Das Citat ist aus dem zweiten der obigen Bücher, und wir erfahren auf diese Weise, was wir aus dem Inhalte der Schrift nicht unmittelbar hätten entnehmen können *). Allerdings aber wird einmal in ihr ausdrücklich gesagt (fol. 81, 6.), dass die Mâdhjandina bestimmter Buchstaben sich nicht bedienten, und an einer andern Stelle (fol. 12, b.) bemerkt der Commentar, dass jene Schule einen gewissen Ausdruck habe, der auch wirklich der des Textes ist.

Aus Sâjana's Commentar zum Rigweda ist mir im Augenblick nur Eine Stelle bekannt, in welcher er ein Prâtiçâkhja citirt (nro. 2133 E. I. H. fol. 21, a.) ohne nähere Bezeichnung. Das Citat ist aus dem ersten der obigen Prâtiçâkhjen, ebenso die Anführung im Commentare zu Pâṇini I, 1, 9. Von diesen Büchern im Allgemeinen reden die Commentarstellen zu Pân. VIII, 3, 61. und VIII, 4, 67.— Einer meiner Beweise (s. o. p. 16.) für das Alter und die ursprüngliche Bezeichnung dieser Bücher gründet sich auf folgende Stelle des Nirukta (I, 17.) „para: sannikarsha: sâhitâ, pada-prakṛti: sâhitâ, pada-prakṛtini sarva-caraṇânâ pârshadâni.“ „Die engste Zusammenziehung (der Worte) ist die Sanhitâ; die Grundform der Sanhitâ sind die pada (die einzelnen, getrennten Worte); dieser Meinung sind auch die (grammatischen) Lehrbücher sämmtlicher Schulen.“ — Es ist merkwürdig, dass die ersten Worte dieser Stelle „para: sanni-karsha: sanhitâ“ ebenso als Sûtra bei Pâṇini I, 4, 109. begegnen. Sie sind aber keineswegs von der Art, dass

*) Ich verdanke dieses Citat, sowie das aus dem Prasthânabheda und ein unten folgendes einer Mittheilung Dr. Trithens.

wir daraus unmittelbar auf die Abhängigkeit Pâṇini's von Jâska oder umgekehrt schliessen dürfen, Beide könnten ein so bündiges Wort über einen vielbesprochenen Gegenstand aus älteren Quellen entnommen haben. — Was sind nun die pârshada und was die caraṇa? Durga gibt zu der Stelle die vollkommen genügende Erklärung: sarveshâ caraṇânâ sarva-çâkhântarâṇâ ity artha: | kim: pârshadâni svacaraṇa-parshadj eva jai: pratiçâkhâ-nijatam eva padâ-'vagraha-pragṛhja-krama-sahitâ-svara-lakshaṇam ucjate tânimâni pârshadâni prâtiçâkhjânity artha: | Dass caraṇa nichts Anderes bedeuten kann, als Schule, ist deutlich erläutert in Gagaddhara's Commentare (MS. des E. Ind. H. fol. 6, b.) zu Mâlatimâdhava, p. 1. l. 2. der Calc. Ausg. „caraṇa-guruva iti | caraṇa-çabda: çâkhâ-viçesbâdhjajana-paraikatâpannagaṇa-sangha-vâci | tatra-samûhe te gurava: krijâ kṛtvâ vedâdhjâpitâra: | sa gurur ja: krijâ kṛtvâ vedam asmai prajachatiti smṛti: | jad vâ, caraṇai: Kalâpâdibhir guravo mahânta: | Ganz denselben Sinn hat es auch wirklich bei Pâṇini II, 4, 3. und VI, 3, 86. *), und man ersieht denn

*) In der ersten Stelle (II, 4, 3.) scheint mir das Sûtra von den Commentatoren und nach ihnen von Böhtlingk nicht richtig verstanden zu seyn. Nach meiner Meinung heisst anuvâde „im Citate" und das Sûtra will sagen, dass, wenn es sich um Anführung der Meinung u. s. w. zweier Schulen handle, beide Namen als Dvandva und im Singular stehen. Auf diese Weise hat das Sûtra einen Sinn und man kann sich den Singular erklären, während man nach den Commentatoren nicht weiss, warum hier nicht ebensogut, wie im anderen Falle, der Plural am Platze sey. Ich führe ein Beispiel dafür aus Prâtiç. III. fol. 46, a. an: „dvâv Uttamottarîjasja repham." Beide (der vor dem repha stehende visarga und der repha) werden repha nach der Meinung der zwei Schulen Uttama und Uttarîja." Dass Pân I, 3, 49. im Commentare von der Wurzel vad mit

hieraus wieder, dass bereits vor jenem Grammatiker dergleichen Schulen in grösserer Anzahl bestanden haben *).

Pârshada bedeutet nach der Erklärung Durga's ein in der bestimmten Schule geltendes Lehrbuch über die betreffenden grammatischen Regeln und prâtiçâkhja ist nur adjectivische Bezeichnung, durch welche eben die Verschiedenheit der Pârshada herausgestellt wird. Schon hieraus wäre zu ersehen, dass unsere Prâtiçâkhjen nichts anderes sind, als die Parshada der Çâkhâ. Dazu kommt, dass das Citat Jâska's „pada-prakṛti: saṃhitâ" wirklich aus Prâtiç. I. pat. 2, 1. genommen ist, und dass auch die übrigen Prâtiçâkjen jene Lehre vom Verhältniss des pada zur Sanhitâ haben. Prât. III, 1. f. 32, a. atha saṃhitâjâm ekapraṇabhâve | jathâjuktâd vidhi: sâ prakṛti: | — Aehnlich Prât. II, 1, f. 16, b. 3, f. 25, b. Ueberdiess führt das erste Prâtiçâkhja die Unterschrift pârshada und ist in der Einleitung als solches bezeichnet; endlich bemerkt Uvaṭa in dem Commentare zum zweiten Prâtiçâkhja (fol. 41, b.) zu einem Sûtra, das von den Lauten ṛ und ḷ handelt, dass dieselben in andern pârshada als svarabhakti behandelt werden, und citirt darauf eine Stelle des ersten Prâtiçâkhja. Auch in dem dritten führen sie wirklich diese Bezeichnung. (II, 9. u. s. w.) Haben wir somit für zwei dieser Bücher jene Benennung durch äussere Zeugnisse nachgewiesen, so

anu in einem andern Sinne die Rede ist, und ein ganz ähnliches Beispiel hiefür angeführt wird, kann kein Beweis gegen das Obige seyn.

*) Ein grosser Theil der Namen des Gana Kârtakaugapa sind Namen von Grammatikern (und deren Schulen), welche in den Prâtiçâkhjen angeführt werden. — Ich bemerke hier nachträglich zu Seite 18, dass in dem genannten Gana eine Schule Pancâla's erwähnt wird.

wird für das dritte die Identität des Inhalts und Gemeinschaftlichkeit des späteren Titels hinreichende Beweiskraft haben.

Was endlich die Schulen betrifft, welchen wir diese Schriften beizulegen haben, so ist oben für das zweite Prâtiçâkhja die Schule der Mâdhjandina bezeichnet, von welcher eine Redaction des Jagurweda, sowohl der Vâgasaneja Sanhitâ, als insbesondere des Çatapatha Brâhmana herrührt. Am Schlusse des Buches selbst ist es dem Kâtjâjana zugeschrieben mit den Worten: „evâ svara-sâskârajo: pratishthâpajitâ bhagavân Kâtjâjana idâ çâstram âha. Von diesem Kâtjâjana sollen nicht nur Sûtren zum Jagurweda und nach Einigen die Anukramanî des Rik, sondern namentlich auch die der Vâgasaneja sanhitâ herrühren, von welcher letzteren in den Handschriften (z. B. nro. 965. E. I. H.) besonders bemerkt zu werden pflegt, dass sie die der Mâdhjandina sey,

Das erste Prâtiçakhja wird in der Einleitung und von Uvaṭa zu Prâtiç. II. fol. 41, b., sowie von Shadguruçishja in seinem Vedadîpa, Einleitung zum Commentare der Anukramanî (nach einem Oxf. MS. fol. 6, a.) dem Çaunaka zugeeignet, dessen Schultern ebenfalls mancherlei tragen, z. B. die oben erwähnte Brihaddevatâ, ein Buch mit dem Titel Rigvidhâna (über die Anwendung der Hymnen des Rig für allerlei Vorkommnisse) welches noch vorhanden ist, ein Pâdavidhâna, das vierte Buch des Aitareja Aranjaka und Anderes zum Rituale Gehörige *).

*) Shadguruçishja (l. c.) zählt zehn Bücher Çaunaka's auf, Bearbeitungen des Rigweda (rgveda-guptaje), darunter ist die oben dem Kâtjajana beigelegte Anukramanî und Anderes zu der Anordnung dieser Sanhitâ Gehörige. Kâtjâjana und Açva-

Die erwähnte Einleitung des ersten Prâtiçâkhja rührt ohne Zweifel von Uvaṭa her. Nachdem Çaunaka als Urheber des Pârshada bezeichnet ist und der Verfasser seine Absicht ausgesprochen hat, dasselbe zu erklären, fährt er in folgenden Versen fort, welche ich hersetze, da ihre Erklärung zweifelhaft seyn kann.

Campâjâ njavasat pûrvà Vatsânâ kulam ṛddhimat |
jasmin dviga-varâ gâtâ bahvṛcâ: pâragottamâ: ||
Devamitra iti khjâtas tasmin gâto mahâmati: |
sa caisha pârshada-çreshṭha: sutas tasja mahâtmana: ||
Nâmnâ tu Vishṇuputra: sa kumâra iti çasjate |
teneja jogitâ vṛtti, sâkshiptâ pârshade sphuṭâ ||
Parigṛhṇantu viprendrâ: suprasannâ imâ mama |
agnânâd jad ajuktà sjât tad ṛgû-kṛtja gṛhjatâ ||

In Campâ *) wohnte ein angesehenes Geschlecht der Vatsa, von welchem Devamitra abstammt, dessen Sohn Vishṇuputra, ein ausgezeichneter Lehrer, Verfasser des Commentares zu dem vorliegenden Prâtiçâkhja seyn soll. Der Schreiber der Einleitung würde diesen Commentar dem seinigen zu Grunde gelegt haben. Nun hat aber derselbe oben gesagt, dass er svaçaktjâ einen Commentar beginne und nimmt auch im Folgenden die Nachsicht der Sachverständigen in Anspruch, wie er das vielleicht nicht thun würde, wenn seine Arbeit in nichts Anderem bestünde, als in einem Auszuge (sâkshiptâ) aus einem älteren Buche. Man könnte also darauf kommen, anzunehmen, dass der Verfasser dieser Einleitung Vishṇuputra wäre und in den Worten

---

lâjana werden dort zu Schülern Çaunaka's gemacht, welcher darum an der Abfassung der Sûtren, welche diesen beiden Lehrern zugeschrieben werden, grossen Antheil haben soll.

*) In der Nähe des heutigen Campapur, bei Bhâgalpur. (Burnouf Introd. p. 149. n. Wilson, Vish. Pur. p. 445.)

ja caisha bis sphuṭâ von sich in der dritten Person redete; sâkshiptâ wäre alsdann mit „bündig“ zu erklären. In diesem Falle aber würde die Stelle den erwähnten Kapitelenden widersprechen, und wäre auch das pârshada-çreshtha nicht an seinem Platze. Ich würde also immerhin die erste Erklärung vorziehen und annehmen, dass Uvaṭa in den Worten tenejam u. s. w. die Ausdehnung und den Werth seiner Arbeit zu gering angegeben hätte. — Wir hätten auf diese Weise in Uvaṭa's Commentare ein auf die ältere Erklärung Vishṇuputra's gegründetes Werk. Uvaṭa selbst ist zwar älter als Mahîdhara, der Commentator der Vâgasaneji (Colebr. Ess. I. p, 54. n.) und als Devarâga, der Commentator des Naighantuka (s. o.), kann jedoch nicht um sehr Vieles früher seyn, da er an einigen Stellen Purânen citirt.

Was die Sûtren selbst betrifft, so scheint nichts im Wege zu stehen, sie für die Regeln einer nach Çaunaka sich nennenden Wedenschule zu halten, für deren Bestehen wir übrigens keine anderen Zeugnisse haben, als die Bedeutsamkeit des Namens in der späteren Tradition über die gelehrte Behandlung des Weda und etwa noch ihre Nennung im Compositum Çâkala-Çunaka's (des gaṇa Kârtakaugapau), wo sie zugleich mit der Schule Çâkalja's erscheint. Auf die Lehrsätze dieser letzteren nimmt das erste Prâtiçâkhja wiederholt besondere Rücksicht, und es ist denkbar, dass zwischen den beiden Gemeinschaften der Schüler Çaunaka's und Çâkalja's eine nähere Verbindung bestanden habe *).

*) Im zweiten Prâtiçâkhja 4. fol. 56, a. wird eine grammatische Ansicht Çaunaka's angeführt. Dieses würde sich, könnte man meinen, auf das erste Prâtiçâkhja beziehen. Allein einmal

Das dritte Prâtiçâkhja unterscheidet sich auf eine bemerkenswerthe Weise von den beiden vorhergehenden. Unter den zwanzig Namen von Grammatikern, mit welchen es seine Sätze belegt, ist nicht ein einziger, der in jenen beiden oder auch im Nirukta sich fände, während die drei letztgenannten Bücher im Wesentlichen dieselbe ältere Litteratur vor sich gehabt zu haben scheinen. Hiezu kommt noch eine weitere Verschiedenheit. Das erste Prâtiçâkhja scheint sich in den Beispielen, die es wählt, durchgängig auf die Sanhitâ des Rik zu beziehen und citirt sogar zuweilen die Hymnen desselben nach ihren Verfassern, z. B. II., 7. Gotame câminanta, bei Gotama erscheint das letzte a in aminanta mit einem Anunâsika vor dem Vocale e. (Das Citat bezieht sich auf Rik. I. h. 79. 2.) Das zweite Buch gibt zwar nie eine Quelle für seine Entlehnungen, ich glaube aber sagen zu können, dass die bei weitem grössere Mehrzahl derselben gleichfalls aus der Sanhitâ des Rik stammt, trotz dem Umstande, dass man der Schule der Mâdhjandina nach indischer Ueberlieferung nur eine Thätigkeit für die Vâg'asanejasanhitâ und das Çatapatha Brâhmana zuschreibt.

Das Oxforder Prâtiçâkhja dagegen zeigt nicht nur eine weitgreifende Verschiedenheit in der Wahl seiner Belegstellen, sondern es gibt auch häufig Anfänge und Namen von Abschnitten, denen es seine Beispiele entnimmt, unter

findet sich der Inhalt des Sûtra's nur ungenau wieder in Prâtiç. I. 6, 3. und dort nicht als Meinung Çaunaka's, sondern als diejenige anderer Lehrer. Ueberdiess unterrichtet uns Uvata im Commentar zur Stelle, dass Andere anders lesen und ein Sûtra an die Stelle des in Rede stehenden setzen, welches er selbst nur aus dem Texte verweist, weil es ihm einer früher gegebenen Regel zu widersprechen scheint.

den letzteren z. B. graha, ukhja, jâǵjâs. Diese liturgischen Bezeichnungen führen bestimmte Kapitel der Taittirîja Sanhitâ. Ich habe nicht mehr Gelegenheit gehabt, zu untersuchen, ob die Beispiele in den betreffenden Theilen der genannten Sanhitâ sich finden; auch für die Vâǵasaneji bestehen wohl dieselben Bezeichnungen *). Dass aber eher die Taittirija Sanhitâ Quelle des Prâtiçâkhja seyn dürfte, wird mir wahrscheinlich durch die Nennung der Taittirîjaka in einigen seiner von Laut und Aussprache handelnden Sûtren (II, 11.). Ungeachtet jener Verschiedenheit findet sich natürlich sehr häufig eine Identität der Beispiele, welche sich ganz einfach daraus erklären würde, dass beide Sammlungen des Jagur eine Menge von Abschnitten mit der Riksanhitâ gemein haben.

Der Verfasser des Commentars zu diesem Buche scheint, wie ich schon oben bemerkte, ein anderer zu seyn, als Uvaṭa. Aus welcher Zeit er etwa seyn mag, lassen die gegen den Schluss des Buches sich findenden Citate aus dem Garuḍa Purâṇa, Devî Purâṇa, Brahma Purâṇa und Bavishja Puraṇa errathen. — Es besteht also der Unterschied dieser drei grammatischen Bücher keineswegs darin, dass sie eine unter sich stofflich abweichende Grammatik, angepasst verschiedenen wedischen Büchern, gäben,

*) Ich setze einige Beispiele für diejenigen her, welchen jene beiden Sanhitâ des Jagus zugänglich sind. — In dem mit Krûram beginnenden Anuvâka sollen die Worte sich finden „ime vai rodasî;“ in Sagûr adas die Worte „ime açvinâ sâvatsaras;“ im Anuvâka „brahma ǵagnânâ“ die Stelle „pûrne upadadhâti pûrne evainam. — Zu dem letzteren Citate bemerke ich, dass der Anfangsvers auch Sâma 4, 3, 9. und Atharva IV, 1. sich findet, vom Scholiasten zu Nir. I, 7. dem Nakula, Sohn Vamadeva's, zugeschrieben wird und im Rik vorkommen sollte; ich habe ihn aber daselbst nicht auffinden können.

sondern ihr Inhalt ist, beiläufige Differenzen abgerechnet, im Wesentlichen derselbe, wie in allen wedischen Schriften auch dieselbe Sprache vorliegt, und nur der nähere Anschluss an das eine oder andere Buch in der Wahl der Belege und die Art der Darstellung, wie sie natürlich in verschiedenen Schulen verschieden seyn musste, begründet ihre Verschiedenheit.

Ich lasse hier ein Verzeichniss der Grammatiker folgen, auf welche sich die Prâtiçâkhjen beziehen. Diese Namen, sowie die ganze indische Grammatik, haben auch eine geschichtliche Bedeutung; denn es scheint, dass nur die Trockenheit der empirischen Sprachzergliederung kräftig genug war, die Einbildungskraft zu übermeistern und die Vergangenheit vor ihrer Alles verzehrenden Gewalt zu sichern. Wie in Pânini ein Schatz geschichtlichen und geographischen Wissens ruht, so haben wir in den Prâtiçâkhjen die Geschichte des wedischen Studiums und mit derselben die Geschichte einer Seite der indischen Geistesentwicklung, welche immer mehr als der Mittelpunkt indischen Lebens, der durch alle Jahrhunderte hinläuft, wird erkannt werden.

I. Das erste Prâtiçâkhja kennt folgende Lehrer:

1. Çâkalja (s. o. S. 17.); auch seine Schule, Çâkalâs, wird genannt. Nach Nir. VI, 28. rührt von ihm der pada-pâṭha her, und Durga (ad l. c.) nennt ihn padakâra, Er wird citirt von Pânini I, 1, 16. VI, 1, 127. VIII, 3, 19, 4, 51. und im Aitareja Aranjaka III, 2, 6. Sâjana zu Rik. V, 4, 28. nennt ihn Maharshis. Man sehe ferner die S. 27. citirte Stelle der Açvalâjana Sûtren. Es ist unter den Unterrednern des Vrihad Aranjaka, z. B. III, 9.
2. Çâkaṭâjana, ebenfalls von Pânini gekannt, III,

4, 111. VIII, 3, 18. 4, 50. vergl. den Gaṇa naḍâdis. Er wird auch im Nir. I, 3. 12. 13. genannt.

3. Gârgja. Pân. VII, 3, 99. VIII, 3, 20. 4, 67. (Gaṇa gargâdis). Açval. sû. gṛh. III, 4. Nirukta I, 3. 12. III, 13. Vṛ. Ar. IV, 6.

4. Mâṇḍûkeja, genannt im Aitareja Aranj. III, 2. 6. Açv. gr. sû. III, 4.

5. Pancâla, Bâbhravja (s. oben S. 18.). Açv. gṛ. sû. III, 4.

6. Vedamitra (vergl. Wilson, Vish. P. p. 277.).

7. Vjâḷi (mehrmals angeführt in Hemacandra).

8. Vaijâska.

II. Das zweite Prâtiçâkhja nennt folgende:

1. Aupaçivi.

2. Çâkalja.

3. Çâkaṭâjana.

4. Çaunaka (s. oben).

5. Gârgja.

6. Gâtukarṇja. Dieser Grammatiker ist genannt im Aitar. Aranj. V, 3, 3. in Gemeinschaft mit Gâlava und Agniveçjâjana als Gewährsmann über die beim Unterrichte in gewissen Theilen des Cerimoniels zu befolgenden Regeln. Vṛh. Aranj. II, 6. VI, 6.

7. Kâçjapa. Citirt von Pân. VIII, 4, 67.

8. Kâṇva.

III. Im dritten Prâtiçâkhja sind erwähnt:

1. Agnivecja. Pân. gaṇa tikakitavâs und Garga. Vṛh. Ar. II, 6.

2. Agniveçjâjana; ebend. und Aitar. Aranj. V, 3, 3. (s. zu II, 6.)

3. Atreja.

4. Bhâradvâǵa, genannt von Pân. VII, 2, 63. Vṛh. Ar. II, 6. IV, 6.
5. Çaitjâjana.
6. Çânkhâjana. gaṇa garga.
7. Gautama. Vṛh. Ar. II, 6, IV, 6. Açval. çrautasû. I, 3. II, 6. V, 6.
8. Kâṇḍamâjana.
9. Kauhaliputra.
10. Kauṇḍinja.
11. Mâcâkîja.
12. Paushkarasâdi. Pân. gaṇa Taulvali und Jaska.
13. Plâkshi.
14. Plâkshâjaṇa.
15. Sânkṛitja. gaṇa Garga. Vṛh. Ar. II. 6.
16. Ukhja.
17. Vâlmîki.
18. Vâtsapra.
19. Vâṭabhîkâra.
20. Hârita. *)

Es ist überflüssig, erst zu bemerken, dass auch diejenigen dieser Namen, für welche keine specielle Nachweisung gegeben ist, meist der wedischen Litteratur angehören, und wenn in der indischen Geschichte jede bedeutendere Epoche auch durch eine Masse eigenthümlicher Eigennamen charakterisirt ist, so dürfen wir die hier genannten der

*) Um der Vollständigkeit willen mögen hier noch sämmtliche im Nirukta erwähnten Grammatiker oder Commentatoren folgen: 1. Aupamanjava, 2. Audumbarâjana, 3. Agrâjana, 4. Aurnavâbha, 5. Carmaçiras, 6. Çatabalâksha, 7 Çâkatâjana, 8. Çâkapûni, 9. Gârgja, 10. Gâlava, 11. Kâcchakja. 12. Kautsa, 13. Kraushtuki, 14. Maudgalja, 15. Sthaulashthivi, 16 Taitiki, 17. Vârshjâjani.

älteren zurechnen. — Durch die Nachweisung des Vorkommens einer nicht unbedeutenden Anzahl jener Lehrer in den Upanischaden Vṛhad Araṇjaka und Aitareja Araṇjaka ist es ausser Zweifel gestellt, dass diese Bücher einer späteren Periode der Litteratur angehören.

Die Menge der Grammatiker, deren Ansichten uns in den Prâtiçâkhjen aufbewahrt sind, weist schon auf eine grosse örtliche Verbreitung dieser Beschäftigung hin, und Jâska (Nir. II, 2.) gibt uns die Bestätigung hiefür in einer merkwürdigen Angabe, nach welcher von den Grammatikern vier verschiedener Gegenden Verbalstämme auf viererlei Weise grammatisch bezeichnet werden. Diese vier Volksstämme sind ausser den Prâcja und Udîcja noch die Kamboǵa und Arja. Es wird hiedurch auf unumstössliche Weise bewiesen, dass die Kamboǵa *) nicht nur ein ursprünglich indisches, sondern auch ein indisch gebildetes Volk waren, dass also diese Bildung zur Zeit Jâska's noch bis an den Hindukusch reichte. Sie werden, wie die bekannte Stelle in Manu's Gesetzbuch (X, 43.) zeigt, später den Barbaren beigezählt, weil ihre Sitte nichtindisch wurde, und somit von Griechen und Chinesen mit vollem Rechte Indier genannt. Es ist an den Kamboǵa in geringerem Maase geschehen, was in höherem Alterthum zwischen dem Zendvolke und Indien sich ereignet hat.

Um eine Probe des verschiedenartigen grammatikalischen Stoffes zu geben, der in den Prâtiçâkhjen behandelt wird, hätte ich am liebsten das Kapitel über den Accent gewählt, für welches wir hier als in der ältesten Grammatik und derjenigen, welche sich mit den wedischen Büchern

*) Man vergl. Lassen, Zeitschr. II. p. 56. flgg. Alterthumsk. I. p. 439. 534.

vorzugsweise beschäftigt, das reichste und vollständigste Material erwarten, die Schwierigkeit des Druckes, der überdiess in römischen Charakteren durch Accente noch unleidlicher wird, veranlasst mich aber, dieses einer späteren und ausführlicheren Bearbeitung vorzubehalten. Statt dessen folgt hier die Lehre vom Anusvâra, welche auch eigenthümlich Wedisches enthält, und eine Uebersicht über die pâṭha des Weda.

Ueber den Anusvâra.

Der vorherrschende Sprachgebrauch des ersten und zweiten Prâtiçâkhja in der Unterscheidung der nasalen Laute ist der, dass

1. Anunâsika alle gefärbten (rakta) oder nasalen Laute heissen, in sich begreifend die letzten der fünf Varga, die Jama und den Anusvâra;
2. Nâsikja heissen nur die fünf Nasale der Varga;
3. Anusvâra heissen die Nasale, welche nicht nâsikja und nicht jama sind.

Mit anusvâra wird dagegen in dem ersten dieser Bücher wiederum ein nasales Element im Allgemeinen bezeichnet, wenn (XIII, 1.) gesagt wird, dass nach dem Dafürhalten einiger Grammatiker der Anusvâra das Wesen des Nasals sey, wie der Vocal a, d. h. ein vocalisches Element, das des hellen Lautes (âhur ghoshà ghoshavatâm akâram eke 'nusvâram anunâsikânâm).

Eine weitere Unterscheidung findet sich aber im dritten Prâtiçâkhja, wenn ein ânunâsikja von anusvâra und nâsikja unterschieden wird. Dieses ânunâsikja ist Bopp's primitiver Anusvâra. Es wird nicht unpassend seyn, diese Unterscheidung beizubehalten, welche auch Pânini kennt, obwohl er sie nicht überall festhält. Was die

Aussprache des ânunâsikja betrifft, so sind nach der Angabe desselben Buches (I, 5.) die Grammatiker hierüber ganz entgegengesetzter Meinung. Çaitjâjana will, dass das ânunâsikja stärker (tîvrataram) ausgesprochen werde, als der anusvâra und die uttama (die Nasale der Varga). Kauhalîputra hält alle Nasale für gleich, und Bhâradvâǵa erklärt das ânunâsikja für schwächer, als den anusvâra. — Es ist möglich, dass dieser Widerspruch in der verschiedenen Anwendung des Wortes anusvâra theilweise seinen Grund habe.

Als das Organ, mit welchem die Nasale hervorgebracht werden, wird theils die Nase allein (Prât. II. 1. f. 8, b.), theils Mund und Nase (Prât. I. 13, 2. rakta vacano mukhanâsikâbhjâm) angegeben, oder auch werden die beiden Organe auf den anunâsika im engeren Sinne beschränkt (Prât. II. 1. f. 8, b.) und soll der anusvâra mit dem hânumûla (im hinteren Theile des Mundes) gesprochen werden. Diese Widersprüche, die sich ebenso bei Pânini finden (vergl. Böhtlingk zu I, 1, 8. 9.), gehen von der Verwechslung aus, dass man den Nasal bald als dem Vocale inhärirend dachte, bald ihn davon losmachte. Wie könnte sonst z. B. Pânini den anusvâra einmal als vocalisch betrachten und doch wiederum sagen, dass er blos mit der Nase gesprochen werde, während er sogar den nasalen Consonanten der Varga Mund und Nase als Organe zuweist, d. h. sie nasaler und vocalischer Art zugleich seyn lässt. Auf dieselbe Weise sagt auch das erste Prâtiçâkhja von dem anusvâra, dass er sowohl Vocal als Consonant sey (I, 2.).

Ueber die Anwendung des eigentlichen Anusvâra, oder nach der obigen Unterscheidung des Anunâsikja, der in sofern ein eigenthümlicher Laut und kein Substitut ist,

als an der Stelle, welche er einnimmt, jeder andere Nasal unmöglich ist, lehren die Prâtiçâkhjen Folgendes.

1. Das wirkliche Anunâsikja.

Prât. I. 4, 6. Das auf ein langes a folgende n am Wortende — auch wenn ihm ein Vocal folgt — geht verloren

a) in den ân-padâ: pada-vṛttajas. Beispiele sind aǵrân, ǵagrasânân, ǵaghanvân, devahûtamân, badbadhânân, Indra somân, tṛshâṇân, no deva devân, hanta devân (z. B. devahûtamã̆ açvân).

Anm. Die beiden andern Prâtiçâkhjen erklären diesen Fall durch einen eigenthümlichen Prozess. Prât. II. 3. f. 38. 4. âkâropadho jakâram, d. h. das n des Wortendes nach einem langen â wird vor einem Vocale zu j und — nach einem früheren adhikâra — die upadhâ wird nasal. (Ebenso Prât. III. 1, 9.) Aus mahân indras wird also mahãj indras; nach dem Sûtra „ja-vajo: padântajo: svaramadhje lopas (4. f. 56, b.) fällt das j weg und es bleibt mahã̆ indras. Nach der gleichen Weise wird ebendaselbst (4. f. 44, b.) das Verschwinden des Visarga behandelt, kaṇṭhja-pûrvo jakâram ariphitas (nämlich visarǵanijas), also citra: âditjânâm, citraj âditjânâm, citra âditjânâm. Für die letztere Verwandlung hat Pânini dieselbe Erklärung (VIII, 3, 17. 18. 19.), während er sie nicht auf das Verschwinden des n anwendet; hier ist freilich der Sprung noch grösser. — Wir haben nach der Meinung der indischen Grammatiker für denselben Vorgang ein anderes Beispiel in dem Worte pra-uga. Während dasselbe von Prâtiçâkhja I. 2, 1. ohne weitere Erläuterung neben pura-etâ, tita-unâ und namauktibhis als vivṛtti innerhalb des Wortes aufgeführt wird, hat das zweite Prâtiçâkhja (4. f. 57, a.) das

Sûtra „prajugam iti jakâra-lopas.“ Ich bezweifle, dass man für dieses Wort, welches in der Sanhitâ selbst nur zweimal sich findet (I, 7, 5, 6. und X, 11, 2, 3.), eine andere Ableitung geben kann, als die des Prâtiçâkhja, welcher auch die späteren Grammatiker folgen. Das j scheint, wie das V, einer solchen Erweichung fähig gewesen seyn (laghu-prajatnataras nach Çâkaṭâjana bei Pân. VIII, 3, 18.), dass von ihm nur noch der Hiatus zwischen den Vocalen überblieb, welche es getrennt hatte (wie in dem vikâra für ai z. B. anvetavâ u). Darum konnte man auf der einen Seite dasselbe als Hülfsmittel für Erklärung eines Hiatus betrachten, konnte aber auch auf der andern Seite, wie das erste Prâtiçâkhja, diese Substitution verschmähen und dieselben Sandhi, welche das zweite durch Einschiebung des Halbvocals erklären will, geradezu als Hiatus (pada-vṛttajas) behandeln. Auffallend bleibt es aber, dass das zweite und dritte Prâtiçakhja, sowie Pânini und die von ihm angeführten älteren Lehrer statt des natürlich sich darbietenden v für die Erklärung der Veränderung des visarga das fernerliegende j wählten. Man kann daraus schliessen, dass das j auch in den Fällen, wo es sich erhalten hatte, weicher tönte als v *) und darum noch geeigneter schien, als jenes, auch da eingeschoben zu werden, wo nur die grammatische Abstraction ein consonantisches Element verlangte, das

*) Dieses scheint sich zu bestätigen durch die in Prât. III. 1, 10. angeführte Ansicht des Grammatikers Sânkritja, welcher den lopa des auf a folgenden j zugeben will, nicht aber den des v. Ukhja leugnet beides; Mâcâkîja lässt sie nur vor u und o verschwinden; Vâtsapra nennt es nicht lopa, sondern nur leça (Verringerung, Verdünnung, das laghuprajatnatara Çâkaṭâjana's). —

in der Aussprache wirklich gar nicht vorhanden war. Denn wie sehr das nasale Element in den obigen ânpadâ: padavṛttajas seinen Charakter als Mitlauter dabei verloren hatte und in dem Vocale aufgieng, sehen wir sowohl aus der angegebenen Benennung des Vorgangs, als aus einer davon abgeleiteten unten zu erwähnenden Anwendung des Nasalzeichens, bei welcher an irgend etwas Consonantisches nicht zu denken ist. —

b) in den vivṛttj-abhiprâja-sandhajas, pîvo annā̆ rajivṛdhas, dadhanvā̆ jo, g'ug'urvā̆ ja:, svavā̆ jâta, dadvā̆ vâ.

Anm. Prât. II. 3. f. 37, b. hat dieselben Beispiele.

c) Sparça-repha-sandhajas. Die Endungen ûn und în verwandeln ihr n in repha vor hatam, jonau, vacobhis, jân, juvan', jûn, vanishîshṭa (ut paṇĭr hatam ûrmjâ madantâ. Rik. I, 24, 5, 2.), und vor Vocalen dasjŭr ekas, nṝr abhi).

Anm. Ausnahmen zu a) sind asmân upa (dhenur vâg asmân upa sushṭutaitu), etâvan, sphurân, gachân (gachân id dadusho râtim) *), devân ajâṭ, hiraṇjacakrân (pacjà hiraṇjacakrân ajodashṭrân), mâjâvân, ghoshân (â jat te ghoshân uttarâ jugâni III, 3, 4, 8.), tân açvinâ, avidvâṇ (avidvâṇ itthâparo acetâ:), pajasvân (pajasvân agna âgahi I. 5, 4, 23,) jag'ijân, putrân âdhehi; patîn uro (?) zu c). —

Prât. II. 3. f. 38, b. und 39, a. gibt ausser einem mit açva anfangenden adhjâja (welches Buches, ist mir unbekannt), in welchem ân vor einem Vocale unverändert bleibt, noch die Ausnahmen lokân, manushjân, amitrân vor ut (lokân udag'ajat, amitrân unnajâmi, mânushjân udag'ajatâm) und ân vor

*) Ebenso Rik. X, 1, 10, 10. â ghâ tâ gachân utterâ jugâni.

âpnoti und iti (letzteres im Kramapâṭha, in welchem überhaupt diese Veränderung nicht stattfinden darf).

Prât. III. 1, 9. nennt die Ausnahmen raçmîn (raçmîn anu), çrapajân, jamân (sujamân ûtaje), patangân (patangân asanditas), samânân, arcân (arcân Indra grâvâṇas), jagijân (jagijân upasthe); endlich erleidet ân keine Veränderung vor ud und atha (vidvân atha).

d) Sparçoshma-sandhajas*). Das auf einen langen Vocal folgende n wird wie der Visarga behandelt vor den Wörtern carat (mahâç carati), cakre, camasân, ca, co, cit, carasi, cjotnas, caturas, cikitvân,

Anm. Prât. II. 1, 5. nakâra: çakârâ caparas. Ausnahmen: âjan, airajan, âdhruvan, anaḍvân, ghṛṇivân (?), vârûṇân. Nach Prât. I. sind Ausnahmen: asmân (asmân ca tâç ca pra hi neshi Rik II, 1, 1, 16.) **), camasân (jadâ vjakhjac camasân caturas. R. II. 22, 5, 4.), paçûn (paçûn ca sthâtṛn (?) ca. I. 12, 8, 6.).

Ebenso als Visarga wird n behandelt in den Wortverbindungen (dvaipada): tâste, sarvâs tân, devâs tvâ, tâs trajasva, avadâs tvam.

e) Sandhir vikrântas; in nṝ: patibhjas, nṝ: praṇetram, nṝ: pâtram (I. 18, 1, 1.), svatavâ: pâjus und nṝ: pâhi çṛṇudhî (giras).

Anm. Zu nṝ: pâhi ist nach der Bemerkung des Commentators çṛṇudhî ausdrücklich beigesetzt, weil es an einem andern Orte heisst: rakshâ nṝn pâhj asuratvam asmât. Prât. II. 3. f. 38, a. sagt nur nṝn pakâre visarganijam. Vergl. Pân. VIII, 3, 10. — Zu

*) ûshmânas heissen die Sibilanten und h. Prât. I. 1, 2.

**) Die Handschriften lesen in diesen beiden Stellen genau so; für die dritte Stelle habe ich die Handschriften nicht verglichen. Rosen setzt den palatalen Nasal; er hat aber auf die Orthographie der MSS. überhaupt nur wenige Rücksicht genommen.

svatavân das Beispiel: bhuvas tasja svatavâ: pâjur agne. Vergl. Pân. ibid. 11.

Als Anhang wird hier noch gesagt: âdi-svaraç cottareshâ pade 'pi, mâspacanjâ, mâççatve, mâççatoç ca. Beispiele: mâspacanjâ ukhâjâs (Rik. I, 22, 6, 13.); mâççatve vâ prçâne vâ; bradhnâ mâççator Varuṇasja (VII, 3, 11, 3.). — Diese Wörter werden hier und nicht unten im Abschnitte von ânunâsikja innerhalb des Wortes erwähnt, ohne Zweifel, weil man in ihnen als Zusammensetzungen ein Sandhiverhältniss sich dachte.

In den fünf vorangehenden Fällen, wenn das n verschwindet oder repha oder ûshmâ wird, soll der demselben vorangehende (pûrvas tat-sthânât) Vocal nasal werden.

Anm. Dieses sind die dem Weda eigenthümlichen Sandhi des n. Für die übrigen Verwandlungen des n, z. B. vor l, sowie für das Anusvârawerden des m werden dieselben Regeln gegeben, die auch bei Pânini sich finden. Gleichwie der letztere es freistellt, ob man in diesen Vorgängen einen lopa des n und m und Nasalwerden der upadhâ annehmen oder den reinen Vocal beibehalten und Verwandlung des n und m in Anusvâra annehmen will, so finden sich auch beide Meinungen in den Prâtiçâkhjen vertreten. Das erste und dritte nehmen jenes, das zweite dieses an. Nach dem letzteren (3. f. 40, b.) statuiren Kâcjapa und Çâkaṭâjana den lopa, und Aupaçivi theilt so, dass er vor einem Vocale die Nasalität der upadhâ, vor einem Consonanten den anusvâra annimmt. Auch das dritte Prâtiçâkhja erwähnt ausdrücklich der verschiedenen Auffassung (II, 3.).

In einem ganz anderen Kapitel (XIII, 2.), nämlich in demjenigen von der Aussprache, und in unmittelbarem Anschluss an das varṇâtma-guṇaçastram behandelt das erste

Prâtiçâkhja den Anusvâra innerhalb des Wortes (anantastham anusvâram), welchen Vjâḷi (XIII, 4.) nâsikja oder anunâsika nennt, und macht dort diejenigen Fälle namhaft, in welchen der anusvâra auf einen langen Vocal folgt. Diese sind

1) der anusvâra in den Pluralen der auf einen ûshmâ endigenden Neutra vor der Endung si und shi, z. B. cakshûshi;
2) der anusvâra vor den Endungen sa:, sâ, san, sam, wenn ihm kein nâmî *) vorangeht, sondern ein nicht durch Sandhi entstandenes j oder v; z. B. vidvâsan;
3) in den Wörtern ghighâsan, pâsure, mâsam, pumâsam, pâusjam;
4) in den praḷishṭa-sandhi (Verschlingung zweier gleichartigen Vocale), z. B. âbhûtâḍças, und im abhinihita-sandhi (Elision) havâmahe homucam; endlich
5) in den Wörtern mâḍcatve (s. ob.) und ajâsam.

Anm. Das dritte Prâtiçâkhja ist in der Aufzählung des anusvâra innerhalb des Wortes sehr ausführlich, ohne jedoch Bemerkenswerthes zu enthalten ausser der folgenden Stelle, für deren Erklärung ich aber nicht ganz sicher bin, da mir der Commentar fehlt (II, 4.). Akâre 'kârokârâ: si-shi-parâ: pâdântajo: | vikṛte 'pi | anakâro hrasvâ Sânkṛtjasja. Der letztere Satz kann wohl nicht anders vervollständigt werden, als: an-akâro 'nusvâro (oder svaro) hrasvâ anunâsikâ âpadjate Sânkṛtjasja matena. Die Meinung des Grammatikers Sânkṛitja wäre demnach, dass unter den neutralen Themata auf s nur die in as vor der Pluralendung des ersten und zweiten Casus die doppelte Verstär-

*) nâmî heissen diejenigen Laute, welche die Veränderung der dentalen Consonanten in linguala (nati) bewirken.

kung durch Einschiebung des Nasals und Verlängerung des Vocales der Schlusssylbe zugleich hätten, während die andern nur die erstere zeigten und sonach z. B. havĭshi gebildet werden müsste. —

2. Das euphonische Anunâsikja.

Im zweiten Paṭala des ersten Prâtiçâkhja (6. 7.), das von der Sanhitâ der Vocale handelt, findet sich unter dem Adhikâra „prakṛtjâ“ (sc. bhavanti, unverändert bleiben) folgender Abschnitt:

svare pâdâdâ udaje saceti, shv-antâ ġoshâ carshaṇiç carshaṇibhja: |
ekârântâ mitrajor asmad îvan (?) namasjur itj upadhâ cetj aprkṭâ ||
ekaraukâra-parau ca kaṇṭhjau Lucâd arvâg, Gotame câminanta |
vibhvâ dhartâ vipanjâ kadâ jâ mâtetj ṛkâre 'pj apâdâdibhâġi ||
Paruchepe bhîshâ pathetj akâre, evă agnim Atrishu sâ plutopadhâ: |
sacâdajo jâ vihitâ vivṛttaja: plutopadhâs tâ anunâsikopadhâ: ||

„Vor dem einen Pâda beginnenden Vocale bleibt unverändert das Wort saca (Rik. I, 10, 1, mandishṭa jad Uçane Kâvje sacă Indro . . .; X, 2, 4. so cin nu vṛshṭir jûthjâsv â sacă Indra:....); ferner die Partikel â*) nach den Endungen shu und e, sowie nach den Wörtern carshaṇîs, carshaṇibhja:, mitrajor, îvan (?), namasjus. — Beispiele sind:

---

*) aprkta (non conspersus, intactus, d. h. avarnaprkta vergl. Prât. III. 2, 4. varnaprkta: çabdo vâca utpattis) heissen nur die Partikeln â und u; das im Weda mehrmals sich findende î wird durch einen lopa des m mit îm identificirt. Prât. I. 4, 8.

Rik. IX, 7, 7, 4. agîgano amṛta marthjeshv ă̆ ṛtasja dhar mann amṛtasja câruṇa:; III, 3, 5, 2. âjâhi pûrvîrati carshaṇîr ă̆ arja âçisha....; zu ekârântam wahrscheinlich, z. B. V, 4, 4, 1. âmenjasja raǵaso jad abhra ă̆ apo... *).

Ferner bleiben unverändert (am Pâda-Ende) vor e und o die Vocale a und â in den Hymnen, welche denjenigen Luça's (Rik. X, 3, 6. 7.) vorangehen **).

Beispiele: Rik. I, 7, 3, 4. Ghanenă̆ ekaç caran...; I, 16, 8, savâjă̆ evâ..; II, 2, 3, 2. tasmâ età bharata tad vaçâjă̆ esha Indro...; IV, 4, 3, 2. sukṛtjajâ jat svapasjajâ că̆ ekà...; X. 3, 5, 5. njuptaç ca babhravo vâcam akrată̆ emîd eshâ nishkṛtâ ǵâriṇiva).

Ferner bei dem Rishi Gotama das Wort aminanta (hieher ist schon das folgende apâdâdibhâǵi zu ziehen, denn die Stelle I, 13, 6, 2. lautet: â te suparṇâ aminantă̆ 2 evai: |)***).

Ferner, auch in der Mitte des Pâda die Wörter vibhvâ, dhartâ, vipanjâ, kadâ, jâ (oder ajâ?), mâtà vor dem Vocale ṛ (z. B. R. IV, 4, 4, 6. vibhvă̆ ṛbhavo jam âvishu: | II, 3, 6, 4. pra sîm âditjo asṛgad vidhartă̆ ṛtà sindhavo varuṇasja janti (hier also in der Cäsur); ebenso IV, 1, 2, 12. pra çardha ârtta prathamà pipanjă̆ ṛtasja...; agne kadă̆ ṛtacit apa jâ mâtă̆ ṛṇuta vraǵà go: |).

---

*) Dieselbe Stelle ist Nir. V, 5. citirt, auch mit ânunâsikja. Der Schluss, welchen hieraus Herr A. Kuhn (Höfer, Zeitschrift. I. p. 143.) macht, ist, wie leicht zu sehen, ungegründet. Dasselbe war übrigens schon ersichtlich aus Pân. VI, 1, 126.

**) Ich muss es dahin gestellt seyn lassen, ob diese Restriction richtig ist. Es wäre jedenfalls auffallend, wenn in den folgenden 155 sûkta der Fall nie sich fände.

***) Der Vocal konnte hier nicht gedehnt werden (pluta), da an der Stelle eine kurze Sylbe durch das Metrum gefordert war. Die Zahl zeigt nur an, dass ihm dennoch die Geltung von zwei Mâtrâ vermöge seiner Nasalität im Hiatus zukommt.

Bei Paruchepa die Wörter bhîshâ und pathâ vor a (I, 19, 7, 6. ghṛṇân na bhîshâ adrivas; ibid. 3, 9. jâhi pathâ anehasâ).

In den Atri-Hymnen (d. h. im fünften Mandala) eva agnim mit pluta des ersten Vocales (V, 2, 11, 18. evâ agnim vasûjava: | V, 1, 6, 10. evâ agnim agur .... | Der Commentar gibt ein Beispiel für das Gegentheil aus dem Vasishtha Mandala).

In allen von saca an aufgeführten Fällen vom Zusammentreffen zweier Vocale wird der erste pluta *) und anunâsika.

Anm. Das zweite Prâtiçâkhja gedenkt dieses Falles nur sofern überhaupt vom Anunâsika vor Vocalen die Rede ist; das dritte dagegen hat folgende Stelle (II, 3): apragrahâ: samânâksharâṇj anunâsikâṇj ekesham | padâ ca plutâ Çâṅkhâjana-Kâṇḍamâjanajo: | akârastu sâhitâjâm api | sarvam ekajamâ pûrveshâm | „Die Vocale a, i, u mit den entsprechenden langen, werden (wenn sie im vivṛtti zusammentreffen), wenn sie nicht pragṛhja sind, nasal nach einzelnen Lehrern; im Padapâṭha wird das Pluta nasal nach Çâṅkhâjana und Kâṇḍamâjana, das a aber auch in der Sanhitâ. Nach dem Dafürhalten der Pûrva-Jâgnika wird jeder einzelne Vocal nasal.“ Das letztere bezöge sich auf die Aussprache in den Recitativen und Gesängen des Opfers. Ich weiss das ekajamam nicht anders zu er-

*) Ich bemerke hiezu, dass der Sprachgebrauch der Prâtiçâkhjen hier von Pânini abweicht, indem bei denselben pluti das Langwerden eines kurzen Vocals heisst, wie es im Weda meist durch prosodische Gesetze bewirkt und als sâmavaça sandhi bezeichnet wird (d. h. nach dem Commentator: chandasâ samatvâ vaça: prajoganâ jeshâm anvaksharasandhinâ te sâmavaçâ sandhajas).

klären, als dass ich es mit dem aprkta der anderen Prâtiçâkhjen identificire.

Auch Pânini kennt den Nasal, welchen ich den euphonischen genannt habe, in den Sûtren VI, 1, 126. für die Partikel â, und in der ganz allgemeinen Regel VIII, 4, 57. Ich gestehe, dass ich nicht einsehe, was die letztere besagen will, so wie sie dort steht ohne nähere Erklärung (auch hat Böthlingk sie nicht erläutert). Will das avasâne heissen „am Ende eines Wortes" oder „am Ende eines pâda" oder „am Ende eines Satzes"? Die Beispiele der Commentatoren zeigen gar nichts. Ich vermuthe das letztere und beziehe es auf die Dehnung des den Satz schliessenden Vocales in den Opferformeln und Aehnlichem. Wie die gemischten Vocale durch Trennung ihrer Elemente gedehnt zu werden pflegten (z. B. Aitareja Brâhm. II; 7. am Schlusse eines praisha, adhrigâ 3 u statt adhrigo) *), so wäre für Dehnung der einfachen eine nasale Färbung erforderlich gewesen. Im Wesentlichen dieselbe Bedeutung würde ich überhaupt dem Anunâsikhja beilegen, welches nicht einen wirklichen consonantischen Laut zu vertreten hat. Es hätte nur dazu gedient, den Vocal anzuzeigen, welcher mit besonderem Nachdruck auszuhalten und gegen Zusammenfliesen mit dem folgenden zu schützen war. Dass man das Nasalzeichen hiezu wählte, ist keineswegs grundlos, sofern der gedehnt und voll gesprochene Vocal leicht einen nasalen Klang annimmt; das anunâsikja war hiezu um so geeigneter, als die indische Grammatik mit demselben überhaupt nichts Consonantisches ausdrückt, sondern nur eine Eigenschaft des Vocales. Für das letztere spricht namentlich die Berechnung desselben in der Messung der Sylbe. Das erste Prâti-

*) Vergl. Pân. VIII, 2, 106.

çâkhja (XIII, 3.) sagt: hrasvâm ardha-svara-bhaktjâsamâptâm anusvârasjopadhâm âhur eke | anusvârâ tâvataivâdhikâ hrasvopadhâ | dîrghapûrvâ *) tad-ûnam. Dem einem anusvâra vorangehenden kurzen Vocale soll nach Einigen eine halbe Mora **) fehlen; mit demselben Maase (einer halben Mora) kommt der darauffolgende Anusvâra hinzu; eine lange Sylbe vor dem Anusvâra ist in demselben Verhältnisse kürzer," d. h. während sie ursprünglich zwei Mâtrâ hat, kommen ihr in diesem Falle nur eine und eine halbe zu, die andere halbe liegt im Anusvâra, und ebenso hat die kurze Sylbe nur eine halbe mâtrâ im Vocal, eine halbe im Anusvâra ***).

Dass aber in der Wirklichkeit der Anûsvâra dennoch ein Consonant ist, bedarf keines Beweises, und die indische Prosodie behandelt ungeachtet jener Messung auch die kurze Sylbe mit Anusvâra, der sie nur Eine Mâtrâ zugestehen will, dennoch überall als lang, was nur durch einen Sanjoga möglich ist. Auch hat der Anusvâra nach dem Obigen eben die Messung eines Consonanten, d. h. eine halbe Mora (Prât. II. 1. f. 7. b. vjangânam ardhamâtrâ). Vollkommen Sicheres hierüber zu bestimmen wird freilich erst möglich seyn, wenn wir dieses System der Messung der einzelnen Laute und ihre Geltung im Rhythmus, über welche uns Pânini nicht belehrt, aus andern Quellen genauer kennen.

Ich versuche zum Schlusse eine Anwendung der obigen Gesetze über den Anunâsikja im Weda für die Erklärung

---

*) Wahrscheinlich zu lesen dîrghâ pûrvâ.

**) svarabhakti kann hier nicht wohl etwas anderes seyn als svara-kâla oder svara-mâtra.

***) Ebenso Prât. II. 4. f. 59, b. anusvâro hrasva-pûrvo 'dhjardhamâtrâ (l. ardhamâtrâ) dîrgtâd ardhamâtrâ pûrvâ câdhjardhâ.

einer Stelle des Rik. Daselbst I, 9, 7, 6. (hym. 50, 6.) heisst es bei Rosen:

jenâ pâvaka cakshasâ bhuraṇjantâ ġanâ anu |
tvâ Varuṇa paçjasi ||

Rosen übersetzt, ohne Zweifel nach Sâjana: quo lumine, lustrans! terram homines sustentantem intueris, protector! Er fasst also ġanâ als Accusativ des Plural und die Nasalität des â wäre regelmässig. Es ist aber geradezu unmöglich, in dem masculinen Accusativ bhuraṇjantam ein terram nutricem oder etwas Aehnliches zu finden. Ueberdiess bezweifle ich, dass man im Weda eine Stelle wird finden können, in welcher bhuraṇjati die Bedeutung hätte, welche ihm von der späteren Grammatik beigelegt wird, nämlich „Erhalten, Ernähren“ (s. den gaṇa kaṇḍvâdajas). Dagegen ist es aufgeführt im Naighantuka II, 14. unter den gati-karmâṇas, und das Adjectiv bhuraṇju unter dem kshipra-nâmâni (Naigh, II, 15. Nir. XII, 22.). Das letztere ist zugleich Bezeichnung des Adlers oder Falken (çakuni. Nir. l. c. u. Sâma II, 11. a. 13.). Bhuraṇa, ein Prädicat der Açwin, z. B. Rik I, 17, 2, 11. X, 2, 13, 1. (von Rosen mit sustentatores erklärt) wird von Durga (zu Nir. VI, 28.) umschrieben durch bhartârau çîghrau vâ und allerdings scheint die Bezeichnung „die Schnellen“ besser für jene Gottheiten mit Ross und Wagen zu passen, als sustentatores. Endlich erklärt derselbe das bhuraṇjantam unserer Stelle (zu Nir. 12, 22.) mit kshiprà gachantam, Das Wort heisst, so scheint mir, „anregen“ (incitare) und in medialer Bedeutung „rege, behende seyn“, so z. B. Rik. IV, 3, 6, 3. sṛġad jad asmâ ava ha kshipaġ ġjâ krçânur astâ manasâ bhuraṇjan „wann der feintreffende (?) Schütze loslässt, auf ihn die Sehne schnellt mit dem Sinne behende,“ d. h. den Augenblick erfassend. V, 6, 1, 6. gharmà jad

vâm arepasà, nâsatjâ, 'snâ bhuranjati, „wenn er eure reine Gluth, Nâsatjâ, mit dem Munde (Hauche) erregt.“ So auch bhuranju von dem Feuer gesagt, I, 12, 4, 1. çrîṇann upasthâd divà bhuranju: sthâtuç caratham aktûn vjûrṇot „kochend erhebt er sich gen Himmel, behende (wirbelnd); Festes, Bewegliches, die Nächte deckt er auf.“

Ich fasse nun weiter das g'anâ̆ als Accusativ des Singular und übersetze: „mit dem Glanze, mit welchem du, reinigender Gott, das rührige Menschengeschlecht überblickst, durchschreitest du den Himmel u. s. w.“ Es war in jener Versstelle eine lange Sylbe unentbehrlich; aus g'anam wurde also nach den im Weda überaus häufigen Dehnungen g'anâm, und das âm wurde behandelt, wie den obigen Gesetzen zufolge ân behandelt worden wäre, der lange Vocal wurde anunâsika. Es ist bemerkenswerth, dass die sehr genaue Wedenhandschrift 129. E. Ind. H. sowohl in Vers 6, als in Vers 3 g'anâ̆ hat und erst die Hand, welche mit rother Farbe die Accente setzte, auch den langen Vocal beifügte. Hierin liegt also eine Hinweisung auf den von mir vermutheten Ursprung des â. — Das Wort g'ana wird überdiess meist collectivisch in der Einheit gebraucht, z. B. Rik. IV, 1, 9, 1. â devajum g'anà. Sâma I, 1, 2. mânushe g'ane. 10, 6. svadhvarà g'anà. Rik. V, 1, 11, 1. g'anasja gopâs.

Die Pâtha des Weda.

Die indische Grammatik betrachtete (s. ob. S. 56.) das einzelne Wort losgerissen aus seinem Verbande im Satze als die Grundlage oder Grundform der Rede, daher erschien die letztere selbst, obwohl in ihr die Beobachtung der Lautgesetze, welche wir euphonische nennen, eine Nothwendigkeit war, bereits als etwas Abgeleitetes und steht in Einer Reihe

mit den künstlichen Wort- und Lautverbindungen, in welche man die wedischen Texte gepresst hat.

1. Der Sanhita-pâṭha ist also bereits eine secundäre Redeform, eine nach bestimmten Gesetzen erfolgende Verschmelzung der Wörter. Die drei vorzüglichsten Vorgänge, won welchen die Prâtiçâkhjen in Beziehung auf diesen Pâṭha handeln, sind der Sandhi, die Pluti und die Nati.
2. Der Kramapâtha heisst auch Kramasanhitâ oder Prâṇasanhitâ. Er hat, wie schon oben gesagt ist, zwei Hauptformen:
   a) Den Varṇakrama. Die Hauptgrundsätze dieses Krama sind von Pânini VIII, 4, 46 bis 52 angegeben, ohne dass er jedoch sagt, für welchen Zweck seine Regeln gelten; es wird deshalb die Wiedererwähnung derselben hier nicht nöthig seyn, da ein genaueres Eingehen auf dieselben, welches für die Lautgesetze des Sanskrit im Allgemeinen nicht unerheblich wäre, zu weit führen würde. Das erste Prâtiçâkhja widmet demselben ein eigenes Kapitel, das sechste Paṭala, und gibt für diese Sprechweise, wie auch das dritte (II, 2.), sehr verschiedenartige Meinungen vorangehender Grammatiker. Das zweite Prâtiçâkhja handelt davon im vierten adhjâja f. 53. flgg. und an anderen Orten. — Böhtlingk hat zu Pân. VIII, 4, 47. einen kleinen Abschnitt aus der Vâgasaneja Sanhitâ abdrucken lassen, welche eben nach diesem Pâṭha geschrieben zu seyn pflegt.
   b) Den Wortkrama. Er ist im zehnten und eilften Paṭala des ersten Prâtiçâkhja ausführlich

behandelt, heisst übrigens dort einfach Krama und wird auf folgende Weise beschrieben:

dvâbhjâm abhikramja pratjâdâjottarâ tajoḥ |
uttareṇopasandadhjât tathârdharcâ samâpajet ||

z. B. der Anfang des bekannten Liedes von Vasishtha würde lauten: parganjâja pra | pragâjata | gâjata diva: | divasputrâja | putrâja mîḷhushe | mîḷhusha iti mîḷhushe || Auch das zweite Prâtiçâkhja gibt Regeln darüber, und er scheint nicht selten angewandt worden zu seyn, wiewohl ich selbst keine Handschrift zu Gesichte bekommen habe, welche in diesem Krama der einfachsten Gestalt abgefasst gewesen wäre. Wohl aber besitzt die Bodley'sche Bibliothek zu Oxford eine sehr sorgfältige, accentuirte und vollständige Abschrift der Vâgasaneja Sanhitâ im Gaṭâpâṭha, einer Potenzirung des obigen Krama, in welchem der ardharca „uru Vishṇo vikramasva urukshajâja nas kṛdhi" folgendermassen lautet: uru Vishṇo Vishṇa urûru Vishṇo | Vishṇo vi vi Vishṇo Vishṇo vi | Vishṇo iti Vishṇo | vikramasva kramasva vi vikramasva | kramasvorûru kramasva kramasvoru | urukshajâja kshajâjorûrukshajâja | kshajâja no na: naskṛdhi kṛdhi no naskṛdhi | kṛdhîti kṛdhi ||

So gedankenlos eine solche endlose Wiederholung an sich ist, so hat sie doch für uns den Werth, den Text in dem Maase festzustellen, dass eine einzige Handschrift in dieser Weise geschrieben, keine Zweifel mehr übrig lassen kann. Dasselbe bezweckte ja auch die indische Grammatik.

Dennoch scheint selbst jener einfachere Krama, der dem Pancâla, Sohne Babhru's zugeschrieben wird, keines unwidersprochenen Ansehens genossen zu haben. Wie das

Prâtiçâkhja selbst andere Modificationen des Krama verwirft *), so sieht es sich genöthigt, seine eigene Lehre gegen den Vorwurf der Unzweckmässigkeit zu vertheidigen. Es werde, sagen die Gegner, durch diesen Krama nichts erreicht (krameṇa nârtha:) er fusse auf der bereits bestehenden Sanhitâ und dem Padapâtha und sey ohne jene unmöglich und durch sie entbehrlich; auch wird gesagt, dass er nicht orthodox herkömmlich sey (na çrutas). Das Prâtiçâkhja nimmt ihn aber gegen alle diese und andere Vorwürfe in Schutz und setzt seine Vortheile in folgendem Verse auseinander:

Viparjajâc, châstra-samâdhi-darçanât,
purâprasiddher, ubhajor anâçrajât |
samabhjupejâd bahubhiç ca sâdhubhi: **)
çruteç ca sanmâna-kara: krama 'rthavân ||

3. Der Pada-pâṭha. Ueber diesen handelt das zweite Prâtiçâkhja im fünften Adhjâja, die beiden andern berühren ihn nur gelegentlich. Er hat nicht nur den Zweck, den Sandhi aufzuheben; auch Pluti und Nati müssen aufgelöst werden. Endlich wird jeder Samâsa zertheilt, und die Trennung (avagraha) ist in der Lesung gleich Einer Mâtrâ. Es wird in dieser Beziehung für die Geschichte der älteren Grammatik nicht ohne Werth seyn, zu untersuchen, ob der Padapâṭha nach demselben Begriffe von Samâsa verfährt, welchen Pânini aufstellt. Das diesem Pâṭha zu Grunde liegende Bestreben ist überhaupt das grammatischer Analyse und er ist ohne Zweifel die

*) Es sagt: jathopadishṭâ kramaçâstram âdita:, puna: prthak tair vividhair na sâdhuvat.

**) Comm. pûrvâcârjais.

erste und einfachste Erklärung wedischer Bücher gewesen zu einer Zeit, in welcher die Sprache derselben zwar im Wesentlichen noch verstanden war, einzelne Lautgesetze jedoch bereits angefangen hatten, sich umzugestalten; die Krama-Lesungen dagegen bezweckten weniger die Erklärung als die genaue Feststellung und Sicherung der Texte. —

III.

Geschichtliches im Rigweda.

Vasishtha's Kampf mit Viçvâmitra.

Um den Zusammenhang der folgenden Bemerkungen über den alten Zwist der beiden priesterlichen Geschlechter des Arjavolkes nicht zu oft zu unterbrechen, muss ich einige der hauptsächlichsten Stellen der Rigveda Sanhitâ aus dem dritten und siebenten Mandala voranschicken, auf welche ich mich beziehe.

1) Mand. VII, 2, 16. Vasishtha.

1. Çvitjanco mâ dakshiṇatas-kapardâ
   dhijâ-ginvâso abhi hi pramandu: |
   uttishṭhan voce pari barhisho nṝn
   na me dvârâd avitave Vasishṭhâ: ||
2. dûrâd Indram anajann â sutena
   tiro vaiçantam atipântam ugrâ |
   Pâçadjumnasja Vâjatasja somât
   sutâd Indro vṛṇîtâ Vasishṭhân ||
3. even nu kâ sindhum ebhis tatârai
   'ven nu kâ Bhedam ebhir gaghâna |
   even nu kâ dâça-râgne Sudâsâ
   prâvad Indro brahmanâ vo Vasishṭhâ: ||

4. gusthi naro brahmaṇâ va: pitṛṇâm
aksham avjaja na kilâ rishâtha |
jac chakvarîshu bṛhatâ raveṇe
'ndre çushmam avadhâtâ Vasishṭhâ: ||

5. ud djâm ivet tṛshṇago nâthitâso
dîdhajur dâça-râgne vṛtâsa: |
Vasishṭhasja stuvata Indro açrod
uru Tṛtsubhjo akṛṇod u lokâ ||

6. daṇḍâ ived go-aganâsa âsan
parichinnâ Bharatâ arbhakâsa: |
abhavac ca pura-etâ Vasishṭha
âd it Tṛtsûnâ viço aprathanta ||

1. Die Vasishtha in weissem Gewande, die rechtslockigen, die gebetliebenden haben mich beglückt; mich erhebend rufe ich die Männer her um die Opferdecke: mögen sie nicht von meiner Thüre weichen.

2. Aus der Ferne haben sie den gewaltigen Indra herbeigeführt durch ihr Somaopfer, ab (zogen sie) den die Schale haltenden, weg den Trinkenden; Pâçadjumna's, des Vajata Sohnes, fertigem Somatranke zog Indra vor die Vasishtha.

Anm. Sâjana gibt die Erzählung: „als die Söhne Vasishtha's für den König Sudâs opferten, unternahm auch der König Pâçadjumna ein Somaopfer; die Söhne Vasishtha's aber überwanden Pâçadjumna, indem sie den bei seinem Opfer trinkenden Indra ihm abwendig machten und zum Opfer des Sudâs heranzogen."

3. Hat er doch mit ihnen den Strom überschritten; hat er doch mit ihnen den Bheda erschlagen, hat er doch im Zehnkönigskampfe den Sudâs gerettet — Indra durch eure Gebetskraft, Vasishtha's Söhne.

Anm. Das Wort brahma bezeichnet im Weda die religiöse

Handlung im weitesten Umfang. Man wird dasselbe nicht anders ableiten können, als von der Wurzel brh, welche immer den Sinn hat „eine Anstrengung machen, etwas mit Anspannung der Kräfte bewegen.“ Die Präposition gibt sodann die Richtung der Kraftäusserung; das einfache Verbum habe ich nicht gefunden. Einen ähnlichen Sinn muss das im Naigh. II, 14. unter den gati-karmâṇas aufgezählte Zeitwort brahmati gehabt haben, und dieselbe Bedeutung hat sich auch in dem häufig vorkommenden Instrumentalis barhaṇâ erhalten (z. B. Rik. I. h. 52, 11. 54, 3. 56, 5. — III, 3, 5, 5. VI, 4, 1, 6. VIII, 7, 4, 7.). So muss brahma ursprünglich die Aufregung und Anspannung des in Gebet oder Opfer auf das Göttliche gerichteten Willens bezeichnet haben, sofort Gebet und Opfer selbst; daher brâhmâ derjenige, welchem die heilige Handlung obliegt, und brâhmanam die Sammlung von Vorschriften, welche sich auf jene beziehen. Brahmâ als Name des göttlichen Wesens ist eine hierauf gegründete, ganz abstracte und sicherlich von der Philosophie ausgegangene Bezeichnung des höchsten Gottes, und kann in keinem Falle unmittelbar auf die Wurzel — auch gesetzt, sie hätte die Bedeutung „gross seyn, gross werden“ — zurückgeführt werden (= das grosse Wesen), sondern er schliesst sich an die Bedeutung von brahma in den Hymnen und den liturgischen Büchern an.

4. Genüge wird durch euer Opfer (den abgeschiedenen Seelen) der Väter; wie die unzerstörbare Achse des Wagens nehmt ihr nicht Schaden, wenn ihr in Lobliedern mit gewaltigem Schalle dem Indra Heldenkraft schaffet, Vasishtha-Söhne.

Anm. Sâjana gibt von diesem Verse die sonderbare Erklärung: „ihr seyd die Freude der Väter (d. h. ich,

Vasishṭha, euer Vater, bin mit euch zufrieden); ich setze die Achse in Bewegung (um nach Hause zurückzukehren); ihr leidet nicht noth, weil u. s. w.“ Sâjana fasst avjajam als Imperfectum von vjaj im Sinne des Präsens (laḍarthe laṅ) und zwar = câlajâmi; auch der mir vorliegende Text ist in diesem Sinne accentuirt, d. h. avjajam ist anudâtta. Zu jener erzwungenen Erklärung wurde man, wie es mir scheint, getrieben durch das Ungewöhnliche des neutralen Gebrauches von aksha, welches in anderen Stellen des Weda nur als Masculinum sich findet; nach dieser Auffassung richtete sich sodann auch die Accentuation. Wiewohl die letztere an manchen Orten sich den Missverständnissen der Commentatoren gegenüber richtig erhalten hat, so glaube ich doch mindestens eben so häufig das Gegentheil wahrgenommen zu haben und halte dieselbe für weit weniger sicher als den Text selbst, an welchen man die Hand nie zu legen wagte. Nach der von mir angenommenen Erklärung ist der Sinn: Ihr werdet nicht matt in Lobpreisungen Indra's, durch die ihr ihm (nach der im Weda gangbaren Vorstellung) Muth zum Kampfe einflösset.

5. Wie hinauf nach dem Himmel ein Dürstender (blickt), gequält, umringt sah man sie in der Zehnkönigsschlacht; da hörte Indra Vasishtha's Lob und weiten Raum schaffte er den Tṛitsu.

Anm. Sâjana zieht ud zu didhajus; auch nâtithâso fasst er anders; s. Westerg. sub. nâth, ud.

6. Wie Stäbe des Ochsentreibers wurden die winzigen Bharata zerbrochen; Vorkämpfer wurde Vasishṭha, ausbreiteten sich alsbald die Stämme der Tṛitsu.

2) Mand. VII, 2, 1. Vasishtha.

5. arṇâ̆si cit paprathânâ Sudâsa
Indro gâdhânj akṛṇot supârâ |
çardhantâ çimjum ucathasja navja:
çâpâ sindhûnâm akṛṇod açastî: ||

6. puroḷâ it Turvaço jakshur âsîd
râje Matsjâso niçitâ apîva |
çrushtî cakrur Bhṛgavo Druhjavaç ca
sakhâ sakhâjam atarad vishûco: ||

7. â Pakthâso, Bhalanâso bhanantâ
'linâso vishâṇina; çivâsa: |
â jo najat sadhamâ ârjasja
gavjâ Tṛtsubhjo agagan judhâ nṝn ||

8. durâdhjo aditim srevajanto
'cetaso vigagṛbhre Parushṇîm |
mahnâ vivjak pṛthivî patjamâna:
pacush kavir açajac câjamâna: ||

9. îjur artha na njarthâ Parushṇîm
âçuç ca ned abhipîtvâ gagâma |
Sudâsa Indra: sutukâ̆ amitrân
arandhajan mânushe vadhrivâca: ||

10. îjur gâvo na javasâd agopâ
jathâ kṛtam abhi mitrâ cittâsa: |
pṛçni-gâva: pṛçni-nipreshitâsa:
çrushṭim cakrur nijuto rantajaç ca ||

11. ekâ ca jo vinçatim ca çravasjâ
Vaikarṇajor ganân râgâ njasta: |
dasmo na sadman niçiçâti barhi:
çûra: sargam akṛṇod Indra eshâ ||

12. adha çrutâ kavashâ vṛddham apsv
anu Druhjû-nivṛṇag vagrabâhu; |

vṛṇânâ atra sakhjâja sakhjâ
tvâjanto je amadann anu tvâ ||
13. vi sadjo viçvâ dṛhitânj eshâm
Indra: pura: sahasâ sapta darda: |
vj ânavasja Tṛtsave gajâ bhâg
geshma Pûrû vidathe mṛdhravâcâ ||
14. ni gavjavo 'navo Druhjavaç ca
shashṭi: çatâ sushupu; shat sahasrâ |
shashṭir vîrâso adhi shaḍ duvoju
viçved Indrasja vîrjâ kṛtâni ||
15. Indreṇaite Tṛtsavo vevishâṇâ
âpo na sṛshṭâ adhavanta nîcî: |
durmitrâsa: prakalavin mimânâ
gahur viçvâni bhogânâ Sudâse ||
16. Ardhâ vîrasja çṛtapâm anindrâ
parâçardhantâ nunude abhi kshâ |
Indro manjum manjubhjo mimâja
bhege patho vartanim paṭjamâna: ||
17. âdhreṇa cit tad v ekâ cakâra
sihjâ cit petvenâ gaghâna |
ava sraktîr veçjâ vṛçcad Indra:
prâjachad viçvâ bhogânâ Sudâse ||
18. çaçvanto hi çatravo râradhush ṭe
Bhedasja cic chardhanto vinda randhim |
martâ ena: stuvato ja: kṛṇoti
tigmâ tasmin nigahi vagram Indra ||
19. âvad Indrâ Jamunâ Tṛtsavaç ca
prâtra Bhedâ sarvatâtâ mushâjat |
Agâsaç ca Çigravo Jakshavaç ca
balim çîrshâṇi gabhrur açvjâni ||
20. na ta Indra sumatajo na râja:
sâcakshe pûrvâ ushaso na nûtnâ: |

devakâ cin mânjamânâ gaghanthâ
'va tmanâ bṛhata: çambarâ bhet ||
21. pra je gṛhâd amamdus tvâjâ
Parâçara: Çatajâtur Vasishṭha: |
na te bhogasja sakhjâ mṛshantâ
'dhâ sûribhja: sudinâ vjuchân ||
22. dve naptur devavata: çate gor
dvâ rathâ vadhûmantâ Sudâsa: |
arhann agne Paigavanasja dânâ
hoteva sadma parjemi rebhan ||
23. catvâro jâ Paigavanasja danâ:
smaddishṭaja: kṛçanino nireke |
ṛgrâso mâ pṛthivishṭhâ: Sudâsas
tokâ tokâja çravase vahanti ||
24. jasja çravo rodasî antar urvî
çirshṇe çirshṇe vibabhâga vibhaktâ |
sapted Indrâ na sravato gṛṇanti
ni Judhjâmadhim açiçâd abhike ||
25. imâ naro maruta: saççatânu
Divodâsâ na pitarâ Sudâsa: |
avishṭanâ Paigavanasja ketâ
dûṇâçâ kshatram agarâ duvoju ||

Die vier ersten Verse des Liedes enthalten Anrufungen Indra's, welche kein geschichtliches Interesse darbieten. — Bei der Uebersetzung des Folgenden habe ich zu oft von Sâjaṇa abgehen müssen, als dass der Zweck dieser Blätter es gestattete, überall die abweichenden Erklärungen desselben anzuführen; ich erwähne derselben darum nur an den Stellen, wo der von mir angenommene Sinn zweifelhaft und des Commentators Auffassung der Rest einer älteren richtigen seyn kann. Ich bin namentlich nach demjenigen, was in Abh. I. und II. von dem Bestehen zahlreicher Schulen wedi-

scher Grammatiker gesagt ist, sehr geneigt, eine Tradition von Erklärungen der heiligen Bücher anzunehmen, welche wahrscheinlich nie vollkommen unterbrochen war, sie hat aber dennoch so viele Entstellungen erfahren, dass häufig nur der ganz allgemeine Sinn eines Liedes zurückgeblieben und die Deutung desselben im Einzelnen völlig verkehrt geworden ist. Als Beispiel dieser geschichtlichen Nachlässigkeit mag dienen, dass in den obigen Liedern Sâjana an mehreren Stellen die Tṛitsu für Feinde des Sudâs hält, während sie nichts anderes, als das eigene Volk dieses Königs seyn können.

5. Wie gewaltig auch die Wasser wuchsen, für Sudâs machte sie Indra zu gangbaren Furthen; den trotzigen Uebelthäter machte der, dem Lob und Preis gebührt, zum Fluche der Wellen, zur Verwünschung.

6. Reigenführer des Festes war Turvaça, der Jakshu, auch die Matsja rannten gierig nach Beute, schnell machten die Bhṛigu und Druhju — der Freund führte den Freund hindurch zwischen den ausgebreiteten Massen.

Anm. Der Commentator erklärt jakshu mit jagnakuçala. Ich sehe in der Stelle eine spottende Anspielung auf die Appellativbedeutung des Wortes, welches ich für den Volksnamen in v. 19. halte. Der Jakshu Turvaça, seinem Namen, des Opferlustigen, getreu war der Darbringer der ersten Gabe (puras, dâç), der Vortreter, als es sich um Kampf gegen Sudâs handelte; ihm schlossen sich die Matsja u. s. w. an; aber Indra führte seinen Freund Sudâs siegreich durch die Mitte der Verbündeten.

7. Es jauchzten zu die Paktha, die Bhalânas, die Alina, die spendenden, glücklichen; der die Kriegerhaufen des Arjavolks führte, der Bundesgenosse, schritt mit den Tṛitsu zum Kampfe gegen die Männer.

Anm. Für Sâjana sind die Worte Pakthâso u. s. w. Adjective „pakthâḥ: havishâ pâcakâḥ: || bhalânasaḥ:, bhadramukhâḥ:, bhaleti bhadravâcî | alinâs tapobhi pravṛddhâḥ: | vishâṇina: kaṇḍûjanârthâ kṛshṇa-vishâṇa-hastâḥ: dîkshitâḥ: | .... âbhananta abhishṭuvanti tam Indrâ | bhanati çabdakarmâ | (Naigh. III, 14. arcati. vergl. Rik. IV, 2, 8, 6.). — Ich vermuthe, dass die genannten Völker zu den Bundesgenossen des Sudâs zu zählen sind, weil sie im Folgenden unter den Besiegten nicht vorkommen. Die ehrenden Beiwörter allein wären hiefür nicht beweisend. — Sadhamâ; Sâj. „somapânena saha mâdjatîti sadhamâdaḥ:, sadhamâda eva sadhamâḥ: | Das Wort ist aus der Präposition sadha und Wurzel mâ gebildet analog gopâs u. s. w.

8. Die Uebelgesinnten wollten den Erdboden trocknen, die Thoren spalteten die Parushṇî; mit Macht erfasste sie der Herrscher der Erde: Heerde und Hirt lag verderbend.

Anm. Sâj. Die Uebelgesinnten (Feinde des Sudâ's), indem sie den ungeschwächten Fluss (adînâ Parushṇîm nadîm) trockneten *), spalteten die Wellen der Parushṇî (Sudâs) mit (von Indra erhaltener) Kraft erreichte das Land, und Kavi, Sohn Cajamâna's, gefangen (= pâlajamânas) fiel zu Boden (von Sudâs erschlagen, wie das geschlachtete Opfer-) Thier.“ Ich kann in der ersten Hälfte des Verses nichts Anderes sehen, als die Beschreibung des verwegenen Unternehmens der Feinde, sich in den Fluss zu stürzen, um den auf dem jenseitigen Ufer stehenden Sudâs anzugreifen; die zweite beschreibt das mächtige Dazwischenkommen Indra's, dessen Erfolg in den näch-

*) Die beiden von mir benützten Handschriften des Commentars geben keine Erklärung von srevajantas.

sten Strophen ausführlicher geschildert und hier nur im Drange des Siegesgefühls gleichsam vorweggenommen wird. — Ueber die vielverzweigten Bedeutungen des Wortes aditi im Weda getraue ich mir noch nicht, sichere Bestimmungen zu geben. Ich stelle hier nur die Erklärungen der Commentare zusammen. Das Naighaṇṭuka führt das Wort auf I, 1. als pṛthivînâma; I, 11. vâk, II, 11. go-nâma, den Dual III, 30. = djâvâ-pṛthivjau. Nir. 4, 20. = adînâ, devamâtâ; 11, 22. als weibliche Gottheit des mittleren sthâna (der Luft). Sâjana zu der Stelle Rik. IV, 1, 2, 11. ditim ca râsvâditim urushja, erklärt es mit adâtṛ; zu V, 5, 6, 8. ârohatho Varuṇa Mitra gartam ataç cakshâthe aditim ditim ca, mit bhûmim (und ditim mit khaṇḍitân pragâdikân), Durga zu derselben Stelle (ad. Nir. 3, 5.) mit adînam anupakshîṇam âtmapakshâ, dînâ copakshîṇam amitrapaksham.

9. Zu einem Erfolge, nicht ohne Erfolg giengen sie in die Parushṇî und schnell (wie ein Pferd) schloss sie sich (wieder) zusammen; dem Sudâs gab Indra das blühende Geschlecht seiner Feinde dahin, die eiteln Schwätzer unter den Menschen.

Anm. Die ersten Worte des Verses sind mit der diesen alten Liedern eigenthümlichen Ironie gesagt. Sâjana aber, meist unglücklich in Auffassung solcher Stellen, will darin finden: Die Wellen der Parushṇî giengen wieder in gewohnter Weise, waren nicht mehr aus ihrer Stelle gedrängt; und das schnelle Pferd (des Sudâs) eilte zur Begegnung (im Kampfe). — Açus u. s. w. könnte auch heissen: „und die Rosse der Feinde konnten nicht zum Kampfe kommen."

10. Wie von der Weide die Kühe ohne Hirten, so waren sie gegangen, in gewohnter Weise sah man sie um Mitra her (die Winde) mit buntfarbigen Gespannen, —

treibend die bunten (Rosse) machten sie eilig, Gespann und Lenker.

Anm. Auch der Commentator bezieht diesen Vers auf die Winde, weicht aber im Einzelnen ab. Ich finde hier das Bild der Winde mit ihren vielfarbigen, vielgestaltigen Gespannen, den Wolken, wie sie zerstreut am sonnigen Himmel und gleichsam sorglos hinziehend, jetzt auf Indra's Gebot sich sammeln, und die Wolken peitschen, um im Kampfe zu Hülfe zu eilen.— rantajas erklärt Sâjana mit ramamâṇâs. Ich kenne keine andere wedische Stelle, in welcher das Wort sich wieder fände; es scheint mir aber, dass der Sinn unserer Stelle zu der oben angenommenen Bedeutung drängt, die wir unter anderer Form in rantu, Strasse, und in ratha wieder finden, von einer mit ṛ, gehen, verwandten Wurzel.

11. Und wie der König in rühmlichem Kampfe einundzwanzig Männer des Doppelvolkes der Vaikarṇa niederstreckte, wie der Darbringende das heilige Gras auf den Opferplatz streut, so goss Indra der Held die Winde aus.

12. Nun versenkte den gerühmten, mächtigen Kavasha und den Druhju der Blitzhändige; da erhielten Freundschaft für Freundschaft, — die dir vertraut hatten, freuten sich deiner.

13. Ohne Verzug zerstörte Indra alle festen Plätze (der Feinde), sieben Städte mit Gewalt, vertheilte den Tṛitsu des Anaver's Habe; wir haben im Kampfe den schmähenden Pûru besiegt.

Anm. Der letzte Pâda könnte auch heissen: „wir wollen im Opfer den schmähenden Mann besiegen," um unsere Dankbarkeit für die Siege zu zeigen, die Indra uns hat erkämpfen helfen. Sâjana: „juddhe manushjâ gajema." Pûru wird von Sâjana regelmässig durch

manushja erklärt, steht auch Naigh. II, 3. unter den manushja-nâmâni (vergl. Nir. 7, 23.) und würde sich zu purusha ähnlich verhalten wie manu zu manusha. Man wird aber finden, dass es z. B. Rik. I. hym. 108, 8. Eigenname seyn muss, und dort neben dieselben Völkerbenennungen gestellt ist, welche wir in unseren Versen haben. Alle diese Namen sind aber ebenso von Naighaṇṭuka unter den manushja-nâmâni aufgeführt.

14. Sechzig Hunderte der reissigen Anu und Druhju entschliefen, sechs Tausende, sechzig Helden und sechs (fielen vor) dem-Frommen (Sudâs): diess sind die Heldenthaten, die alle Indra gethan hat.

Anm. Ich habe das duvoju mit Sâjana übersetzt, nur weil ich keine genügende andere Erklärung zu geben weiss. Es findet sich wieder v. 25, und wird von ihm an beiden Stellen für einen Casus obliquus gehalten (hier für einen Dativ, duvojuve caturthî luk, paricaraṇakâmâja). Wiewohl nun das berüchtigte Supâm suluk keineswegs eine blosse Fiction der Grammatiker ist, so wird man doch am allerwenigsten darnach greifen dürfen in einem Falle, wo man, wie in dem unsrigen, durch ein so gewaltsames Hülfsmittel dennoch nur einen matten Sinn erhält. Ich habe vermuthet, das duvoju könnte vielleicht ein Ausruf des Triumphes seyn.

15. Diese Tṛitsu, in deren Reihen Indra getreten war, giengen aus wie abwärts strömende Wasser; die Feinde wie Krämer handelnd liessen Hab und Gut dem Sudâs.

Anm. Prakalavid wird Nir. VI, 6., wo diese Stelle citirt ist, mit vanig erklärt, kalâç ca veda prakalâç ca, „er versteht sich auf Zinnsen und Zinnseszinnsen.“

16. Die Hälfte der Männer, den Indra verleugnenden Trinker der Opferbutter, den Widerspänstigen stiess er zur

Erde; den Grimm vernichtete Indra mit doppeltem Grimm, an des Weges Bahn hielt sich der Anführer.

Anm. Bhege u. s. w. eigentlich coluerunt viae tramitem duces, sie wussten den Heimweg zu schätzen, liefen davon. Sâjana versteht vielleicht richtig: mârgân patjamâna:, gachan vartanim palâjanamârgâ prâpa.

17. Mit Armseeligen auch hat er das Einzige gethan, den Löwengleichen hat er durch den Schwachen geschlagen; mit einer Nadel hat Indra Speere zerbrochen: jegliche Güter hat er Sudâs geschenkt.

Anm. Sâjana: ghâtâjamâsa veçjâ veçî sûcî tajâ srakti: jûpâder asrân *) avâvṛçcat | Ich vermuthe die Bedeutung Speer oder Pfeil nach den Nomina desselben Stammes sṛga und sṛka.

18. Alle deine Feinde sind ja unterlegen, auch Bheda's Unterjochung bewirke. Der den dich preisenden Sterblichen Uebles thut, auf ihn schleudre, o Indra, den durchbohrenden Strahl!

19. Jamunâ und die Tṛitsu sind Indra treu geblieben, da hat er Bheda im Handgemenge geplündert. Die Aga, die Çigru, die Jakshu brachten Pferdeköpfe zur Weihgabe.

Anm. Die im Kampfe erschlagenen Pferde waren gleichsam eine Opfergabe, welche die Besiegten zurücklassen mussten.

20. Nicht sind deine Wohlthaten, o Indra, nicht die Güter (die du gegeben) zu zählen, gleich den vergangenen Morgenröthen früherer Tage. Den, der sich für einen kleinen Gott hielt, hast du getödtet, aus seiner Feste heraus hast du Çambara zerspalten.

21. Die des (eigenen) Hauses vergessen hatten, Parâ

*) MS. 2135. E. I. H. liest japâder asrân. 1862, jupâde: asrîn.

çara, Çatajâtu, Vasishṭha, die vernachlässigten nicht die Freundschaft des Ernährers, darum erglänzten den Weisen bessere Tage.

Anm. Rik. X, 3, 13, 3. kim anga tvâ, Maghavan, bhogam âhu: çiçîhi mâ çiçajan tvâ çṛnomi. — Der Commentar sagt über gṛhât, „gṛhâprâpja, ljab-lope pancamî, jadvâ gṛhe, saptamjarthe pancamî, und erklärt prâmamadus mit tvâ pratushṭuvu: prakarshena tapitavanto vâ ||

22. Zweihundert Kühe, zwei Wagen mit Weibern des götterliebenden Enkels (oder Sohnes) Sudâs, des Paigavana Antheil bin ich würdig preisend zu umwandeln, wie der Priester die Opferstätte.

23. Die vier (Rosse) des Paigavana Geschenk, die preiswürdigen, geschmückten an sicherem Orte, die den Boden stampfenden Renner des Sudâs werden Geschlecht gegen Geschlecht zum Ruhme führen.

Anm. Das tokâ tokâjâ kann ich nicht genügend erklären. Sâjana erläutert: tokâ, putravat pâlanîjâ mâ Vasishṭhâ rathe sthitâ tokâja, tokasja putrasja, shashṭhj-arthe caturthî, cravase annâja vahanti.

24. Er, dessen Ruhm die weiten Himmel füllt, der Spender hat einem jeden Haupte gespendet; wie die sieben Flüsse Indra singen, so singt man Sudâs: niederschlug er Judhjâmadhi im Streite.

Anm. Mein MS. liest sravato, wofür wohl sravanto zu setzen ist. Ich vergleiche die Stelle Rik. I. hym. 102, 2. asja çravo nadja: sapta bibhrati. Wie die von Indra aus Vṛitra's Gewalt befreiten Wasserströme ihrem Befreier lobsingen, so das Volk des Sudâs seinem Herrscher, der den Feind abgewehrt hat. — Aus Sâjana's Erklärung ist nichts zu gewinnen.

25. Ihm, ihr kräftige Marut, seyd gnädig, wie Divodâs, dem Vater des Sudâs; schützet des Paigavana

Haus, unvergängliche, nie alternde Herrschaft für den Frommen!

Anm. Sâjana: duvoju paricaraṇa-kâmasja, shashṭhjâ luk | zu Paiṅgavanasja bezogen.

---

3) Mand, III, 3, 4, Viçvâmitra.

1. Pra parvatânâm uçatî upasthâd
açve iva vishite hâsamâne |
gâveva çubhre mâtarâ rihaṇe
Vipaṭ-chutudrî pajasâ ṅavete ||
2. Indreshite prasavâ bhikshamâṇe
achâ samudrâ rathjeva jâtha: |
samârâṇe ûrmibhi: pinvamâne
anjâ vâm anjâm apj eti çubhre ||
3. achâ sindhum mâtṛtamâm ajâsâ
Vipâçam urvî subhagâm aganma |
vatsam iva mâtarâ sarihâṇe
samânâ jonim anu sacaranti ||
4. enâ vajâ pajasâ pinvamânâ
anu jonim devakṛtâ caranti: |
na vartave prasava: sargatakta:
kimjur vipro nadjo ṅohavîti ||
5. ramadhvâ me vacase somjâja
ṛtâvarîr upa muhûrtam evai: |
pra sindhum achâ bṛhatî manîshâ
'vasjur ahve Kuçikasja sûnu: ||
6. Indro asmâ aradad vaṅrabâhur
apâhan Vṛtrâ paridhim nadînâ |
devo 'najat Savitâ supâṇis
tasja vajâ prasave jâma ûrvî: ||

7. pravâcjà çaçvadhà vîrjà tad
Indrasja karma jad ahim vivṛçcat |
vi vagreṇa parishado gaghânâ
'jann âpo 'janam ichamânâḥ ||

8. etad vaco garitar mâpi mṛshṭhâ
â jat te ghoshân uttarâ jugâni |
uktheshu kâro prati no gushasva
mâ no nikâḥ purushatrâ namas te ||

9. o shu svasâraḥ kârave çṛṇota
jajau vâ dûrâd anasâ rathena |
ni shû namadhvà bhavatâ supârâ
adho-akshâḥ sindhavaḥ srotjâbhiḥ ||

10. â te kâro çṛṇavâmâ vacâsi
jajâtha dûrâd anasâ rathena |
ni te nâsai pîpjâneva joshâ
marjâjeva kanjâ çaçvacai te ||

11. jad anga tvâ Bharatâ saṅtarejur
gavjan grâma ishita indra-gûtaḥ |
arshâd aha prasavaḥ sargatakta
â vo vṛṇe sumatim jagnijânâm ||

12. atârishur Bharatâ gavjavaḥ
samabhakta vipraḥ sumatim nadînâ |
pra pinvadhvam ishajantîḥ surâdhâ
â vakshaṇâḥ pṛṇadhvà jâta çîbhà ||

13. ud va ûrmiḥ çamjâ hantv âpo joktrâṇi muncata |
mâdushkṛtau vjenasâghnjau çûnam âratâ ||

Zur Erklärung dieses Liedes gibt das Nirukta *) folgende Erzählung: tatretihâsam âcakshate. Viçvâmitra ṛshiḥ: Sudâsaḥ: Paigavanasja purohito babhûva | sa vittâ gṛhîtvâ Vipât-chutudrjoḥ: sambhedam âjajâv, anujajur itare.' Sa Viçvâmitro nadîs tushṭâva „gâdhâ bhaveteti"; api dvivad, api bahuvat;

*) II, 24.

tap jad dvivad uparishṭât tad vjâkhjâsjâmo, 'thaitad bahuvat || Man erzählt folgenden Vorgang: „der Rishi Viçvâmitra war Hauspriester Sudâs', des Paigavana; er nahm Gaben mit sich, gieng zum Zusammenfluss der Vipâç und Çutudrî und brachte den Flüssen ein Loblied dar: „werdet seicht" war sein Wunsch. Sein Lied redet die Flüsse bald in der Zweiheit, bald in der Mehrheit an; jenes werden wir unten erklären (IX, 38. 29. nämlich v. 1.), dieses folgt" (v. 5. 6. 10.).

1. Hervor aus den Abhängen der Berge, voll Begierde, wie Pferde losgelassen im Wettlauf, wie hellfarbige Mutterkühe zur Liebkosung (des Jungen) eilen Vipâç und Çutudrî mit ihren Wellen.

2. Von Indra getrieben, Ausgang fordernd, hin zu dem Meere wallet ihr, wie Krieger im Streitwagen; in vereinigtem Laufe mit schwellenden Wogen fliesst ihr ineinander, ihr Klaren.

3. Zu meinem mütterlichen Flusse bin ich gegangen, zur Vipâç, der heilbringenden, sind wir gekommen; (zu beiden), die wie Kühe das Kalb leckend, zum gemeinsamen Ziele schreiten.

4. „Mit diesen vollen Wogen wallen wir zu dem Ziele, das der Gott uns gesteckt hat; nicht wendet sich der uns anerschaffene Lauf: was begehrt der Weise von den Flüssen?"

5. Horchet freudig meiner lieblichen Rede, einen Augenblick, Wasserreiche, haltet an mit euren Schritten: zum Strome mit kräftiger Andacht, hülferufend flehe ich Kuçika's Sohn.

Anm. ramadhvà vacase ist prägnant für çṛṇota ramamâṇe vacas. Die Präposition upa ziehe ich nicht zu ramadhvam, wie das Nirukta und Sâjana thun; schon der Umstand, dass es in einem andern Pâda steht,

fordert eine andere Auffassung. Die Mehrzahl der sinnentstellenden Erklärungen des Commentators haben ihren letzten Grund darin, dass er die Wörter verschiedener Verstheile zusammenwirft; und man wird sich leicht davon überzeugen können, dass jeder Pâda gewöhnlich einen abgeschlossenen Sinn hat und weit selbstständiger ist, als in dem späteren Çloka. Ueberdiess ist der absolute oder, wenn man will, intensive Gebrauch der Präpositionen, wie â no rajas, (bringet) her zu uns Reichthum, häufig genug im Weda, als dass meine Erklärung einer besonderen Rechtfertigung bedürfte. Der Gedanke wird dadurch lebendiger.

6. Indra hat uns Bahn gemacht, der Träger des Blitzgeschosses, erschlagen hat er Ahi, den Umlagerer der Flüsse; Savitri, der Gott mit schönen Händen, hat uns geleitet, nach seinen Geboten wallen wir in breitem Strome.

7. „Zu preisen immerdar ist diese Heldenthat, Indra's Werk, dass er Ahi zerriss; zerschlagen hat er mit dem Wetterstrahle die Umlagernden: es flossen die Wasser, zu fliessen verlangend."

8. „Dieses Wort vergiss nicht, o Dichter, was auch künftige Zeiten dir zurufen mögen; in Liedern, o Sänger, sey uns freundlich, schmähe uns nicht, unter den Menschen sey Ehre dir!"

Anm. Jat eigentlich — wann, cum tibi adstrepent saecula futura. Wenn für uttarâ jugâni nicht durch andere Stellen die Bedeutung zukünftiger Zeitalter feststünde, so möchte ich übersetzen: „vergiss nicht das Wort, das vergangene Zeiten (durch unseren Mund) dir erzählen" *). Jenes findet sich aber z. B. Rik. X, 1, 10, 10. â ghâ tâ gachân uttarâ-jugâni-jatra gâ-

*) Sâjana gibt eine unbrauchbare Erklärung.

maja: kṛṇavann agâmi „fürwahr! kommen werden künftige Zeiten, wo Geschwister thun werden, was Geschwistern zu thun nicht gebührt.“

9. Und ihr, Schwestern, horchet dem Sänger, gekommen ist er von ferne mit Ross und Wagen. Neiget euch nieder, werdet fahrbar; nicht an die Achse, ihr Ströme, müssen eure Wellen reichen.

10. „Wir wollen horchen deiner Worte, Sänger, gekommen bist du von ferne mit Ross und Wagen. Nieder will ich mich dir neigen, wie das Weib dem Kinde die Brust reicht, wie das Mädchen den Mann will ich dich umarmen.“

11. Wenn erst die Bharata dich überschritten, der reisige Haufe, in Hast, von Indra gestachelt, dann ströme euer anerschaffener Lauf! Eure der opferwürdigen Gunst wähle ich.

12. Es setzten über die kampflustigen Bharata: der Weise erfuhr die Gunst der Ströme. Schwellet an, Nahrung und Wohlstand verbreitend, füllet euer Bette, gehet schnell!

13. Es stehe ab eure Welle von dem Geschirre (der Pferde), Wasser lasset los die Bänder (des Wagens)! Wachset nicht an, ihr Harmlose, Sündlose, Unverletzliche!

Anm. Çamjâs erklärt Sâjana mit jugja-kaṭa-pârçvâde: sâlagnâ raggavas. Wilson s. v. a pin of a yoke.—

---

4) Bruchstücke aus Mand. III, 4, 15. Viçvâmitra.

9. mahâ ṛshir devagâ devagûto
'stabhnât sindhum arṇavâ nṛcakshâ: |
Viçvâmitro jad avahat Sudâsam
aprijâjata Kuçikebhir Indra: ||

10. hâsâ iva kṛṇutha çlokam adribhir
madanto girbhir adhvare sute sacâ |

devebhir viprâ ṛshajo nṛcakshaso
vi pibadhvà Kuçikâḥ somjà madhu ||
11. upapretà Kuçikâç cetajadhvà
açvà râje pramuncatâ Sudâsaḥ |
râg̀â vṛtrà g̀anghanat prâg apâg udag
athâ jag̀âte vara â pṛthivjâḥ ||
12. ja ime rodasî ubhe aham Indram atushṭavà |
Viçvâmitrasja rakshati brahmedà Bhâratà g̀anà ||
13. Viçmâmitrâ arâsata brahmendrâja vag̀riṇeḥ |
karad in naḥ surâdhasaḥ ||

---

21. Indrotibhir bahulâbhir no adja
jâc chreshṭhâbhir maghavan chûra g̀inva |
jo no dveshṭj adharaḥ sas padishṭa
jam u dvishmas tam u prâṇo g̀ahâtu ||
22. paraçum cid vitapati çimbalà cid vivṛçcati |
ukhâ cid Indra jeshantî prajastâ phenam asjati ||
23. na sâjakasja cikite g̀anâso
lodhà najanti paçu manjamânâḥ |
nâvâg̀inà vâg̀inâ hâsajanti
na gardabhà puro açvân najanti ||
24. Ima Indra Bharatasja putrâ
apapitvà cikitur na prapitvà |
pinvantj açvam araṇà na nitjà
g̀jâvâg̀à pariṇajantj âg̀au ||

---

9. Der grosse Rishi, der gottgeborne, gottgetriebene hat den Fluss und die Woge gefestet, der Männergebieter. Als Viçvâmitra des Sudâs Opfer führte, da war Indra gnädig durch der Kuçika Verdienst.

Anm. Avahat wird von Sâjana mit ajâgajat erklärt, da es nach dem in v. 11. Folgenden nicht heissen kann: „er führte ihn (gefangen) weg," so wird man bei des Commentators Auffassung bleiben müssen.

10. Machet ein Getöne mit den Opfersteinen, wie das Schreien der Gänse, und stimmt jubelnd mit euren Liedern ein beim Trankopfer; mit den Göttern ihr weisen, männerordnenden Rishi trinket, ein jeder den süssen Soma, ihr Kuçika Söhne.

11. Tretet heran Söhne Kuçika's, und merket auf: Sudâs' Ross spornet zur Beute. Der König besiege den Feind im Ost und West und Nord; er opfere an der glücklichsten (Opferstätte) der Erde.

Anm. Sâjana: Paigavanasja râgno 'çvâ râje tasja dig-vigajena lâbhâja pramuncata; denn Indra hat allwärts den Vṛitra besiegt. Vare wird erklärt: uttame devajagane deçe râgâ jageta.

12. Der ich jene beiden Welten (Himmel und Erde), der ich Indra lobte, meine, Viçvâmitra's Andacht schützt das Bhârata-Geschlecht.

13. Die Viçvâmitriden brachten dem Blitzträger Indra Gebet dar; er mache uns wohlhabend.

Die vier letzten Verse des Liedes (v. 21 bis 24) sind in der Anukramaṇî so bezeichnet: antjâ abhiçâparthâs, tâ Vasishṭha-dveshinjo na Vasishṭhâ çṛṇvanti „die letzten Verse enthalten Verwünschungen und sind den Abkömmlingen Vasishtha's feindselig; darum hören die Vasishthiden dieselben nicht." Der Commentator der Anukramaṇî citirt hiezu den Vers der Bṛihaddevatâ Çaunaka's:

çataḍhâ bhidjate mûrḍhâ kîrtanena çrutena vâ | *)
teshâ bâlâḥ pârmâjante **) tasmât tâs ta na kîrtajet ||

„Hundertfach gespalten wird das Haupt dessen, der diese Verse spricht oder anhört; seine Kinder kommen um; darum spreche er sie nicht aus.“ Der Schreiber der im Benares gemachten Copie von Sâjana's Rigbhâshja (nro. 2133 bis 2136. E. Ind. H.) zog sich diese Drohung zu Herzen und liess die Erklärung von v. 21 bis 24 aus, oder fand er sie schon in dem älteren MS. nicht vor. Dass Sâjana dieselbe gab, lässt sich aus ihrem Vorhandenseyn in der andern Handschrift schliessen. — Auch Durga, der Commentator des Nirukta erklärt zu Nir. IV, 4., woselbst der zweite Pâda von v. 23 angeführt ist, dass er dieses Citat nicht commentire, weil er ein Vasishthide aus der Familie Kapishthaja's sey ***).

Der Name Vasishtha's ist in diesen Versen nirgends genannt; es scheint aber allerdings durch die Vergleichung dieser Stelle mit den obigen, welche Vasishtha zugeschrieben sind, zu erhellen, dass keine anderen Feinde gemeint sind, als dieses mächtige Arja-Geschlecht, und es macht den Eindruck scheuer Zurückhaltung, wenn selbst in v. 24., wo die entschiedenste Kriegeserklärung ausgesprochen wird, der Name der Feinde nicht genannt ist.

21. Indra nahe uns heute mit mannigfacher, auserlesener Hülfe; Maghavan. Held, sey freundlich! Wer uns hasst, der falle zu unseren Füssen, und den wir hassen, der werde vom Lebenshauche verlassen!

---

*) MS. 1823 liest kîrtitau ca çrutena ca.

**) So in beiden MSS., sollte wohl heissen pramîjante.

***) Er sagt „jasmin nigame esha çabda; (nämlich lodhas) sâ vasishtha-dveshinî rk; ahâ ca Kâpishthalo Vâsishthaḥ | atas tâ na nirbravîmî.

22. Wie unter dem Beile der Baum leidet! wie man çine Hülse zerbricht; wie ein überlaufender, aufwallender Kessel den Schaum auswirft, also, o Indra (speie sie aus).

Anm. Der Ausdruck des ersten Pâda ist sehr hart, wird aber nicht anders gefasst werden können. Sâjana: kuṭhârâ *) prâpja vṛksho vitapati viçishṭa-tâpa-jukto bhavati, evâ madîjo dveshṭâ vitapatu. Cimbala ist nach dem Commentare die Blüthe der Baumwollenstaude; ich übersetze anders, nach den Analogieen von çimbâ, çimbi, çimbikâ, çimbiparṇâ (s. Wilson s. vv.). Sâjana übersetzt: zerschlagen (prajastâ = prahatâ) wie ein Topf schäume (mein Feind vor Wuth, phenâ mukhâd udgiratu).

23. Ihr Leute, man nimmt nicht wahr das Geschoss (im Fluge); Lodha führen sie hin, als wäre er ein Vieh; man lässt das unkriegerische (Pferd) nicht wettlaufen mit dem Schlachtrosse, man spannt den Esel nicht vor das Pferd.

Anm. Der Commentator gibt von dieser räthselhaften Stelle folgende Erklärung: tapasa: kshajo mâ prajâd iti çâpân nivṛttâ Viçvâmitrâ Vasishṭha-purushâ: badhvâ nîtavantas; tân prati Viçvâmitro brûte, gânâ:, sâjakasja, avasânakârino Viçvâmitrasja mantro-sâmarthjâ, na cikite, bhavadbhir na gnâjate; ata eva lodhâ, lubdhâ, tapasa: kshajo mâ bhûditi lobhena tûshṇîm sthitâ ṛshim paçuvat manjamânâ: ete najanti svakîjâ deçâ prâpajanti. Vasishṭhâ dhik-karoti, avâginâ mûrkhâ, vâginâ: vâgîçâ:, nahâsajanti hâsjâspadâ (?) na kurvanti, gardabham açvât puro na najanti; evam eva visadṛça:, Vasishtha: na pratjâsparddhitum **) îshṭa itj artha: | Er würde also übersetzen: „Ikr erkennet nicht, Leute, den Verderben-

*) Das MS. hat kâthâra.

**) Das MS. hat prajâsjarddhitam.

bringenden (Viçvâmitra); wie ein Vieh führen sie den verwirrten (perturbatum) weg; Verständige lachen nicht über (oder machen nicht lachen) den Thoren; man führt den Esel nicht vor dem Pferde.“ Ob Sâjana irgend eine Sage vor sich gehabt habe, nach welcher Viçvamitra selbst Gefangener seiner Gegner wurde, ist mir zweifelhaft. Die bekannte Erzählung des Râmâjana weiss hievon nichts, ebenso (so viel mir bekannt) die Purânen. Ich vermuthe, dass er dieses um der Erklärung willen erfunden hat. Man wird sich überdiess schwerlich bei seiner Erklärung des Einzelnen beruhigen können. Sâjaka heisst im Weda, wie in der späteren Litteratur, ein geschleudertes Geschoss (vergl. Rik. I. hym. 32, 3. 84, 11. II, 4, 1, 10. Naigh. II, 20. vagra-nâma). Ferner fasst er vâginâ fälschlich als einen Nom. Plur., vâgina: ist kein wedisches Wort und findet sich ohne Zweifel auch in der späteren Sprache nicht. — Die Deutung des Wortes lodha ist genommen aus Nir. IV, 14., wo eben auch nichts Weiteres steht, als lubdham ṛshim; die Erklärung desselben ist ohne Zweifel das Schwierigste in der Stelle, weil uns verwandte Wörter *) fehlen. Von einem anderen Stamme, als luh, lubh, auf welchen Jâska es zurückführt, wird es nicht herzuleiten seyn. Dennoch möchte ich es nicht für gleichbedeutend mit lubdha nehmen; die Commentatoren sind durch das dh in lubdha auf diese Zusammenstellung geführt worden. Wenn es nicht Eigenname ist, wie ich oben es gefasst habe, so möchte ich vermuthen, dass es Bezeichnung irgend eines zum Opfer nicht geeigneten Thieres wäre. Ich

*) In Wilson Dict. ist lodha und lodhra (z. B. Meghadûta. 66.) Name eines Baumes, der Farbrinde liefert.

bin demselben sonst nirgends im Rigweda begegnet.— Der Sinn des zweiten Hemistichs ist deutlich der: gleichwie das schlechte Pferd nicht mit dem guten wettlaufen, der Esel nicht vor das Pferd gespannt werden kann, so könnet ihr, unsere Feinde, nicht mit uns in Vergleichung kommen und uns nicht vorgezogen werden. Die erste Hälfte des Verses wäre alsdann aufzufassen: wie ihr das tödtliche Geschoss nicht kommen sehet, so werdet ihr unserer nahenden Rache nicht gewahr. Es ist bemerkenswerth und ein Beleg für das über die Tradition der Erklärung oben Gesagte, dass hier Sâjana den Grundgedanken noch festgehalten hat. Ferner: als könntet ihr nie dafür gestraft werden, führet ihr unbesorgt den gefangenen Lodha weg. Oder wenn jene zweite Vermuthung richtig wäre: ihr seyd blind, ihr sehet die Rache nicht kommen; ihr handelt in dieser Blindheit eben so verkehrt, als ob ihr ein unreines Thier zum Opfer führtet."

24. Diese Söhne Bharata's, o Indra, kennen (feindliches) Abwenden, nicht (freundliches) Hinwenden. Sie spornen ihr Ross; wie einen ewigen Feind tragen sie den starken Bogen (spähend) umher in der Schlacht.

Anm. Sâjana: api ca sangrâme sahagam araṇam arim iva Vasishṭhân pratj açvà prerajanti, tataç ca balà dhanum pariṇajanti, Vasishṭhân hantum çara-sandhânena caranti.

Dass die im Vorstehenden ausgehobenen Wedahymnen*) in gegenseitigen Beziehungen stehen, wird sich auch für eine flüchtige Betrachtung nicht verbergen. In den dem Vasish-

*) Ich citire dieselben der Kürze halber, so wie sie oben mit Zahlen bezeichnet sind, als erste, zweite u. s. w.

tha zugeschriebenen kehren bestimmte Eigennamen wieder. Zwischen diesen und den Liedern Viçvâmitra's irgend eine Verbindung zu suchen, sind wir nicht nur durch die alten Sagen von der Feindschaft beider Geschlechter berechtigt, sondern sie tritt uns noch unmittelbarer entgegen in dem Umstande, dass in 1, 6. die Feinde des Vasishṭha-Geschlechtes Bharata genannt sind, und dass Viçvâmitra als Haupt und Fürsprecher der Bharata erscheint (3, 11. 12. 4, 12.). Die letztere Beziehung muss für uns um so mehr Werth haben, als, wie es scheint, die indischen Erklärer dieselbe übersahen und was sie uns von dem Kampfe beider Geschlechter erzählen, somit auf anderweitige Daten gebaut ist. Sâjana bemerkt zu der Stelle 1, 6. nur, dass Bharata eine andere Bezeichnung für die Feinde der Tritsu sey *).

In dieser Uebereinstimmung scheint mir auch der gewichtigste Beweis für die Authentie der Lieder zu liegen. Wir können unter ihr freilich nicht geradehin das verstehen, dass jene von Vasishṭha diese von Viçvâmitra wirklich verfasst wären, wohl aber das, dass sie aus den Kreisen hervorgegangen sind, welchen jene beiden Häupter angehören; und mir dünkt, dass wenn irgend ein dichterisches Erzeugniss hohen Alterthums — wie in der israelitischen Geschichte das Lied Debora's — durch Einfachheit der Darstellung, durch die Mannigfaltigkeit und Natürlichkeit der Anschauungen, die sich drängen und in ungeordneter Folge hervorquellen, durch die Abwesenheit alles rednerischen Schmuckes, wie er der Begleiter künstlicher Erzeugnisse zu seyn pflegt, seine Aechtheit beweisen kann, wir dieselbe dem grossen Siegesliede (2.) zuerkennen müssen, welches den Triumph

*) Trtsûnâm eva râgñâ bharatâ iti nâmântarenopâdânâ çatrubhis.

des Sudâs' über die verbündeten Feinde feiert. Unter den einzelnen Zügen, welche für Augenzeugenschaft des Verfassers sprechen können, ist der Spott über die Besiegten merkwürdig, welche Pferdeköpfe auf dem Walplatze zurückliessen, eine Weihgabe für Indra (v. 19.), die genaue Angabe der dem Könige zugefallenen Beute an Heerden und Weibern, vor welcher der Sänger Lob darbringt, wie der Priester vor dem Altare (v. 22.), die freilich etwas dunkeln Worte über Schätze, welche von Sudâs bereits in sichere Verwahrung gebracht sind (v. 23). Nehmen wir hiezu die Art, wie der siegreiche Sudâs in v. 22. einfach als Enkel *) und im folgenden Hemistiche als Paigavana bezeichnet ist — Pigavana müsste eben sein Grossvater gewesen seyn, — dass in v. 25. die Windesgötter angerufen sind, ihn unter ihren Schutz zu nehmen, wie sie seines Vaters Divodâsa sich angenommen, so glaubt man in dem Dichter einen bejahrten Anhänger des Herrscherhauses zu erkennen, dessen Erinnerungen von den Ahnen des jungen Königs ausgehen. Und wenn wir überhaupt der alten Ueberlieferung Glauben schenken wollen, welche Vasishtha zum Verfasser dieses Triumphgesanges macht, so darf wenigstens die Nennung seines Namens in v. 21. keinen Anstoss erregen.

In dem ersten der obigen Lieder haben wir dagegen nicht ein Erzeugniss Vasishtha's oder der Seinigen, son-

*) Die indischen Erklärer wenigstens fassen das Wort immer in dieser Bedeutung. Ich glaube aus mehreren Stellen gesehen zu haben, dass es nicht nur Nachkomme überhaupt, sondern auch Sohn bedeuten kann. In den Benennungen Agni's tanûnapât, apânapât, ûrgo napât (wofür R. I. hym. 96, 3. ûrgo putras) ist die Erklärung durch Enkel nur Spitzfindigkeit. — Für die obige Stelle aber sehe ich keinen Grund, von der Deutung des Commentators abzuweichen.

dern dieses Geschlecht selbst ist der Gegenstand des Preises, und wenn wir es jemanden in den Mund legen wollen, so müssten wir den Verfasser in der Umgebung des Sudâs suchen; ja wenn wir den Ausdruck des ersten Verses: „weichet nicht von meiner Thüre“ streng fassen wollte, so konnte so nur ein Fürst reden, welcher dieses priesterliche Geschlecht mit seinem Einflusse auf die Gunst des Gottes und den Ausgang der Schlachten sich treu erhalten will.

Die Anrede an die beiden Flüsse, als deren Verfasser Viçvâmitra selbst sich nennt (v. 5.), enthält nichts, was uns nöthigte, eine Unterschiebung zu vermuthen. Die beiden letzten Verse könnten leicht eine spätere Zuthat seyn; denn das Ganze schlösse passend mit der zusammenfassenden Bitte: um eure Gunst flehe ich. Der zwölfte sollte kurz den Erfolg der Anrufung anzeigen; der dreizehnte ist ganz ungehörig und Bruchstück irgend eines andern Dichtung, wie er auch in einem verschiedenen Metrum abgefasst ist. Es ist merkwürdig, in diesem Liede, welches seinem dichterischen Werthe nach unter die trefflichsten Stücke des Weda gehört, dem stolzen Bewusstseyn des Dichters zu begegnen, dass den Gottheiten der Flüsse selbst es nicht gleichgültig sey, ob der Sänger unter den Menschen gut oder schlecht von ihnen rede.

Ein eigenthümliches Zeugniss für die Authentie der Verse 21 bis 24 des vierten Stückes scheint mir in dem Ausdrucke eines ganz frischen Grimmes zu liegen, verbunden mit der Alterthümlichkeit der Sprache und der Abgerissenheit der dunkeln Andeutungen eines beleidigten Stolzes, welche nur in der Kenntniss der Zeitgenossen von den Vorgängen ihr Verständniss finden konnten. Mag man nicht Viçvâmitra selbst als ihren Verfasser anerkennen, so rühren

sie doch aus dem Geschlechte der Bharata her, welchem nach v. 12. jenes berühmt gewordene Familienhaupt angehört. Das Lied, an dessen Schlusse diese verwünschenden Strophen stehen, schliesst zwar eine Stelle in sich (v. 12.), in welcher Viçvâmitra sich nennt, das Ganze ist aber nach Form und Inhalt zu wenig aus Einem Gusse, als dass jenes Zeugniss auch für die übrigen Theile desselben unmittelbar bindend seyn könnte *). Wie man aber auch in dieser Beziehung sich entscheiden mag, die Entscheidung wird an den Folgerungen, die wir aus jenen Ueberbleibseln alter Zeiten ziehen können, nichts Wesentliches ändern, sobald man ihnen nur zugesteht, wirklich aus den Umgebungen der Männer und Geschlechter zu stammen, welche in ihnen handelnd erscheinen.

Wenn wir mit dem beginnen, was über Vasishtha und die Vasishthiden in jenen Liedern gesagt ist, so finden wir sie in der Nähe eines Königes Sudâs, Sohn des Divodâsa, Enkel Pigavana's. Sâjana zu 2, 25. will zwar, dass Divodâsa nur ein anderer Name für Pigavana sey, er hat aber dafür gar keine Beweise und will dadurch nur den Einklang zwischen der gewöhnlichen Bezeichnung Sudâs' als Paigavana und der Angabe, dass Divodâs sein Vater sey, herstellen. Paigavana kann aber eben so gut überhaupt einen Nachkommen Pigavana's bezeichnen **). Dafür, dass der als Vater des Königes Su-

*) Auch die Versmaase sind bunt durcheinandergestellt. V. 1—9. Trishtubh, v. 10. Gagatî, v. 11. Trishtubh, v. 12. Anushthubh, v. 13. Gajatrî, v. 14. u. 15. Trishtubh, v. 16. Gagatî, v. 17. Trishtubh, v. 18. Pathjâ Brihatî, v. 19. Trishtubh, v. 20. Anushtubh, v. 21. Trishtubh, v. 22. Anushtubh, v. 23. u. 24. Trishtubh.

**) Divodâsa erscheint auch im Vishnu Purâna unter den Vorfahren des Sudâsa. p. 454.

dâs genannte Divodâsa derselbe sey, welchem wir anderwärts, namentlich in den Açwi-Hymnen begegnen, mag das sprechen, dass in 2, 20., wo die früheren Hülfeleistungen Indra's, welcher Sudâs' Geschlecht sich zu erfreuen hatte, als unzählbar gerühmt werden, namentlich die angeführt ist, dass er den Feind Çambara erschlagen habe. Nun wird an den Stellen, welche von Divodâsa sprechen, stets die Befreiung von dem Dränger Çambara erwähnt, welche ihm durch die Götterhülfe zu Theil wurde, z. B. Rik. I. hym. 112, 14. IX, 3, 1, 2. Çambara ist zwar später eine Bezeichnung für Feind im Allgemeinen und namentlich für den Feind Indra's, Vritra geworden, es ist aber gar nicht unwahrscheinlich, dass dieses die Uebertragung einer älteren Erinnerung von einem gefürchteten Widersacher auf den grössten Feind, den Dämon der Wolke, wäre.

Sudâs siegt mit Hülfe des Vasishtha oder der Vasishthiden über seine Feinde. Auch in der zweiten Hymne wird ausdrücklich erwähnt, dass Vasishtha's Fürbitte den Schutz Indra's verschafft hat. Die vierte Strophe lautet dort:

dhenum na tvâ sujavase dudukshann
upa brahmâṇi sasṛge Vasishṭha: |
tvâm in me gopatim viçva âha
â na Indra: sumatim gantv acchâ ||

„Wie der Melker auf fetter Weide die Kuh (herbeiruft), so entsandte Vasishṭha seine Gebete: dich nennen Beschützer die Meinigen Alle; Indra komme entgegen unserer freundlichen Bitte."

In einer anderen Hymne (VII, 5, 13.), welche mit der obigen ersten gleichartig ist, wird — ohne dass jedoch der Name der Vasishthiden beigefügt wäre — gesagt, dass die Purohitis, die priesterliche Stellvertretung der Tritsu,

unter welcher wir nur jene Familie verstehen können, wirksam gewesen sey *).

Hierin haben wir auch den Anfang eines stehenden Priesterthums zu suchen. Es stand bei dem wedischen Volke — es möge mir in Ermanglung einer besseren diese Bezeichnung erlaubt seyn — der Zutritt zu den Göttern in Loblied und Opfer einem jeden offen, und nur der Erfolg der Bitten zusammengenommen mit der Fertigkeit, sie auf eine den Göttern gefällige Weise in Worte zu fassen, d. h. die Fertigkeit in der Dichtweise, wie wir sie im Weda finden, mochte allmählig die Auszeichnung Einzelner oder einzelner Familien herbeigeführt haben. Daher auch die älteste Art von öffentlichen Priestern und deren Bezeichnung als Purohita, als der im Opfer „Vorangestellten," durch deren Vermittlung der Gott die Gabe annimmt; dass wir dieselben zuerst nur bei den Königen finden, liegt in der Natur der Sache. Unter jenem Gesichtspunkte schärft auch die alte Liturgie, zu deren Zeit jenes Verhältniss bereits kastenmässig sich gestaltet hatte, den Königen die Haltung des purohita ein. Das Aitareja Brâhmana (VIII, 24.) sagt: na ha vâ apurohitasja râg'no devâ annam adanti, tasmâd râg'â jakshjamâṇo brahmâṇâ puro dadhîta. devâ me 'nnam adann iti | Die Götter essen nicht die Opferspeise eines Königes, der keinen purohita hat; darum stelle jeder König, der opfern will, einen Brahmanen vòran: „mögen die Götter meine Speise geniessen."

Dieser Bevormundung und Beeinträchtigung ihrer Rechte, zu welcher jener ursprünglich willkührliche Gebrauch allmählig sich gestalten musste, haben die Fürsten nicht immer

*) brahmâṇj eshâ çrnutâ havîmani satjâ Trtsûnâm abhavat purohiti : |

gleichmüthig zugesehen. Es ist uns hiefür ein merkwürdiges Zeugniss aufbewahrt in einer Notiz desselben Buches, welche ich um so mehr hier anführe, als in derselben der Name Râma vielleicht zum ersten Male sich findet. Viçvântaro há Saushadmana: Çjâparṇân paricakshâṇo viçjâparṇa jag'nam âg'ahre. tad dhânubudhja Çjâparṇâs tà jag'nam âg'agmus. te ha tad-antarvedj âsâcakrire. tân ha dṛshtvovaca, pâpasja vâ ime karmaṇa: kartâra âsate pûtâjai *) vâco vaditâro jac chjâparṇâ, imân utthâpajateme me 'ntarvedim âsishateti, tatheti tân utthâpajâ cakrus. te hotthâpjamânâ ruruvire „je tebhjo Bhûtavîrebhjo 'sitamṛgâ: Kaçjapânâ somapîtham abhigigju; Pârikshitasja Ganameg'ajasja vikaçjape jagne tais te tatra vîravanta âsu:, kasvit so 'smâkâsti vîro, ja imà somapitham abhig'eshjatîtj. ajam aham asmi vo vîra iti hovâca Râmo Mârgavejo. Râmo hâsa Mârgavejo 'nûcâna çjâparṇjas. tesjâ hottishṭhatâm uvâcâ „'pi nu mâg'ann itthà-vidà veder utthâpajantîti (Aitar. Brâhm. VII, 27.). „Viçvantara, der Sohn Sushadman's übergieng die Çjâparṇa **) und ordnete ein Opfer an ohne dieselben. Als die Çjâparṇa dieses erfuhren, kamen sie herbei zu dem Opfer und setzten sich in den Zwischenraum des (für das Opfer errichteten) Walles. Viçvantara, der ihrer ansichtig wurde, sagte: dort sitzen die Thäter schlechter Thaten; die ihr reine Rede führet, treibet jene Çjâparna aus, sie wollen sich in meine Opferstätte eindringen." Wie er gesagt, so trieben sie jene hinaus. Die Ausgetriebenen murrten: „die Asitamriga mit den Bhûtavîra haben einst für die Kacjapiden den Somatrank erzwungen bei dem Opfer Ganameg'aja's, des Sohnes Parikshit's, als er ein Opfer ohne die Kaçja-

*) Ist wohl zu lesen pûtâjâ.

**) Vrgl. bei Pânini den gana vida.

piden unternommen hatte; ihnen waren damals diese heldenmüthige Helfer. Wer wird unser Held seyn? und diesen Somatrank erkämpfen? Der bin ich, euer Held, rief Râma, der Abkömmling Mrigu's. Râma, der Mrigusohn *) war ein der heiligen Dinge kundiger Mann in den Reihen der Çjâparna (oder aus dem Geschlechte der Çjâparṇa. Vergl. Pân. IV, 2, 113. 114.). Er sprach, da jene weggetrieben waren: „Vertreibt man auch, o König, den der im Besitze des rechten Wissens ist vom Altare?“ Der König lässt sich mit dem Fürsprecher in eine Unterredung ein, erhält von ihm wichtige Aufschlüsse und Beweise seiner liturgischen Gelehrsamkeit, und schliesst mit den Worten: „wir geben dir Tausend, o Brâhmana, (tausend Kühe nach dem Commentator) und bei meinem Opfer sollen die Çjâparṇa nicht fehlen“ (VII. 34.).

Von einem solchen Verhältnisse des Gebundenseyns an die Person des Fürsten oder gar des Aufdringens tragen die obigen Lieder keine Spur; ebenso wenig von einer besonderen kastenmässigen Benennung. Die Kenntniss der Vasishthiden von den Gottheiten und ihre unerreichbare Fertigkeit in der Anrufung derselben bildet die Grundlage ihrer Beziehungen zu Sudâs. Es heisst VII, 2, 16, 7.

traja: kṛṇvanti bhuvaneshu retas
tisra: agâ ârjâ gjotiragrâ: |
trajo gharmâsa ushasâ sacante
sarvâ it tâ anuvidur Vasishṭhâ: ||

„Drei (Götter) schaffen in der Welt das befruchtende Nass, drei ungeborene, herrliche, glanzumgebene; drei wärmende folgen der Morgenröthe — sie alle kennen die Vasishthiden.“ Und in folgendem Verse wird gesagt:

*) Nach Sâjana ist Mrigû seine Mutter.

vâtasjeva pragâvo nânjena
stomo Vasishṭhâ anvetave vaḥ |

„Wie des Windes stürmische Eile, ist von keinem Anderen euer Loblied, Vasishtha-Söhne, einzuholen.“

So werden die Vasishthiden geradezu mit den Tritsu, den Unterthanen des Sudâs identificirt, wenn dieselben Bezeichnungen, welche in 1, 1. von den Vasishthiden gegeben wurden, in VII, 5, 13, 8. auf die Tritsu übergetragen werden.

dâçarâgne parijatâja viçvata:
Sudâsa Indrâ-Varuṇâ vaçikshatâ |
çvitjanco jatra namasâ kapardino
dhijâ dhîvanto asapanta Trtsava: ||

„Dem im Zehnkönigskampfe rings umrungenen Sudâs habt ihr, Indra und Varuna, Kraft verliehen, wo in Ehrfurcht die weissgekleideten, lockigen Tritsu, in Andacht betend Verehrung brachten.“ Damit jene von der Kleidung und Tracht der Haare genommenen Bezeichnungen unterscheidendes Merkmal der Vasishthiden bleiben, müssen wir diese Stelle dahin wenden, dass sie sagen will: Diejenigen unter den Tritsu, welche weissgekleidet und lockig sind.

Des letzteren Merkmales gedenken auch spätere Bücher als einer Eigenthümlichkeit der Nachkommen Vasishtha's. Eine kleine Schrift mit dem Titel Grihja sangraha pariçishṭa (Oxf. MS. und E. Ind. H. 1354.), bestehend aus 204 Çloken gibt unter anderen Bestimmungen zu den Cerimonien, welche in dem Rituale als „die Häuslichen“ (gṛhja) bezeichnet werden, auch folgende:

dakshiṇa-kapardâ Vâsishṭâ, Atrejâs trikapardina: |
Angirasa: panca-cûḍâ, muṇḍâ Bhṛgava: çikhino 'nje ||

„Rechtsgelockt *) sind die Nachkommen Vasishtha's,

*) Oder: mit einer Flechte auf der rechten Seite. Kaparda ist

dreilockig die des Atri, die Angirasiden tragen fünf Haarbüschel, geschoren sind die Abkömmlinge Bhrigu's, andere tragen Haar auf dem Wirbel (cristati)." Es scheint also, dass die Sitte auch in späterer Zeit festgehalten worden ist, man wird aber aus dem Umstande allein, dass die Vasishthiden sich in dieser Weise äusserlich von der Masse der Tritsu unterscheiden, auf eine Verschiedenheit beider zu schliessen nicht berechtigt seyn, und wäre es auch nur die von einem Tribus zum andern. Es könnte ein solcher Gebrauch leicht nur in Einer Familie einheimisch gewesen seyn.

Diese Familie also, angehörig dem Volksstamme der Tritsu, war es, welche ihrem Fürsten Sudâs den wichtigen Dienst leistete, durch ihre Anrufung die Huld der Götter im Kampfe von den Feinden ab und auf seine Seite zu wenden. Wie stimmt aber hiemit, was 4, 9. Viçvamitra von sich und den Kuçika rühmt, dass durch ihr Opfer Indra für Sudâs gewonnen worden sey? und wie kann er 4, 11. die Kuçika auffordern Sudâs' Schlachtross zu weihen, damit es ihn zum beutereichen Siege führe? Wie könnte, was auch durch Nir. II, 24. bestätigt wird, Viçvâmitra neben Vasishtha Priester des Sudâs gewesen seyn, da wir doch von ihm sehen, er gehört dem Volksstamme der Bharata an (3, 11. 4, 12.), und die Bharata werden (1, 6.) von Sudâs und den Tritsu durch Verdienst der Vasishthiden besiegt? Ich versuche eine Lösung der Widersprüche nicht, indem ich die eine oder andere Angabe für falsch erkläre, sondern beide für geschichtlich halte.

---

der Name der Kaurimuschel, deren Bezeichnung übrigens wohl die abgeleitete ist. Das Haar muss also auf ähnliche Weise gewunden gedacht werden.

Die Lösung scheint mir in den Versen 4, 21 bis 24. zu liegen, welche die Tradition, wie wir sie in der Anukramanî in ihrer ältesten Form haben, als Verwünschungen der Vasishthiden auffasst. Was in dieser dunkeln Stelle das Deutlichste ist, das ist der Ausdruck eines durch Hintansetzung gekränkten Stolzes, der Rache droht, im Munde Viçvâmitra's selbst oder mindestens eines Bharatiden. Der Feind ist in den Besitz einer Würde oder einer Macht gekommen, welche Viçvâmitra zuvor inne hatte. Waren es nun Viçvâmitra und die Kuçika, welche (nach 4, 9. 11.) den Sudâs zum Siege geführt und einer entsprechenden Stellung und Ansehens genossen hatten und finden wir in den übrigen Hymnen die Vasishthiden an derselben Stelle, so kann es kaum etwas Anderes, als eben dieser Vortheil seyn, der ihnen von dem Feinde aus der Hand gewunden wurde. Ich nehme also an — wie schon oben angedeutet — dass die fünfzehnte Hymne des vierten Anuvaka im Mandala Viçvâmitra's Bruchstücke von Liedern jenes Rishi aus verschiedenen Zeiten enthält, und dass jenes Stück, in welchem Viçvâmitra sich und die Kuçika als Priesterschaft des Sudâs darstellt, älter ist, als die Verwünschung, welche das Ende jenes Sûkta bildet. Viçvâmitra und die Seinigen wären durch den wachsenden Einfluss des Vasishtha-Geschlechtes von Sudâs weg zu dem Stamme der Bharata gedrängt worden, zu den Feinden Sudâs' und der Tritsu, und von dort aus schwören sie ihren Gegnern Rache. In den drei Vasishtha-Liedern erklärt sich nun auch als bedeutend der besondere Nachdruck, welcher darauf gelegt wird, dass man Vasishtha's und der Seinigen Götteranrufung den Sieg zu danken habe und dass kein Anderer ihnen hierin gleichkomme, eine stolze

Vergleichung mit denjenigen, welche früher dasselbe sich angemasst hatten.

Wem diese Vermuthung zu weitgehend scheinen wollte, der müsste, wozu gar kein Grund vorliegt, die Stelle 4, 9 bis 11. für unterschoben erklären und annehmen, dass Viçvâmitra stets den Bharata angehört hätte. Es dürfte aber in einer Zeit, wie diejenige, welche uns die Wedahymnen darstellen, in einer Zeit der Fehde und des Raubes unter den kleinen Nachbarstämmen, in einer Zeit, wo die Gewalt unbeschränkt in den Händen der Familienhäupter und kleinen Fürsten lag, wo wir zehn Könige gegen den Sudâs verbündet sehen, es dürfte in einer solchen Zeit der Vielherrschaft sicherlich weit auffallender seyn, ein von den Göttern bevorzugtes Geschlecht, wie das Viçvâmitra's oder Vasishtha's in fortdauerndem, ungestörtem Besitze des Einflusses auf irgend einen der Fürsten zu sehen, als wenn wir gegenseitigem Drängen und Verdrängen, dem Kampfe und der Rache selbst unter Familien und Stämmen begegnen, die durch gemeinsame Sprache und Sitte verbunden sind.

Dass auch Vasishtha und die Seinigen keineswegs immer jene Freundschaft mit dem Fürsten und seiner Umgebung genossen, dafür hat uns wenigstens die spätere Sage Andeutungen aufbewahrt. Die einfachste und älteste Form derselben lehrt uns die Anukramaṇî des Rik aus dem Çâdjâjanaka und Tâṇḍaka kennen zu Mand. VII, 2, 15. Saudâsair agnau prakshipjamâṇa: Çaktir antjà pragâtham âlebhe, so 'rdharca ukte 'dahjata, tà putroktà Vasishṭha: samâpajateti Çâdjâjanakà, Vasishṭhasjaivârsham iti Tâṇḍakam | „Çakti von den Leuten des Sudâs in's Feuer geworfen empfieng (durch göttliche Eingebung) den pragâtha (s. ob. S. 29.), welcher den Schluss dieses Liedes macht. Nach

dem Çâdjâjanaka verbrannte er, als er die Hälfte der Strophe gesprochen, und Vasishtha vollendete dieselbe. Nach dem Tâṇḍja-Brâhmana rührt das ganze Lied von Vasishtha her, dessen Sohn umgekommen ist.“ Die in Rede stehende Strophe enthält gar nichts, was auf einen solchen Vorgang hinwiese.

Dieselbe Frage erscheint vollständig umgebildet im Mahâ-Bhârata Adi Parva p. 243 flgg. Mitrasaha (nach den Purânen ein Sohn des Sudâs) begegnet im Walde Çaktri (diess ist die Form, welche der Name später zu haben pflegt) dem Sohne Vasishtha's und misshandelt ihn. Dafür wird er von dem heiligen Manne verflucht, er solle fortan Menschenfresser seyn. Viçvâmitra hat dieses Gespräch belauscht, hält Mitrasaha von seinem Versuche ab, den Erzürnten zu versöhnen und zur Rücknahme des Fluches zu bewegen, sendet einen Rakshas, der von Mitrasaha Besitz nimmt und ihn auf Çaktri als sein erstes Opfer führt, sofort die übrigen Söhne Vasishtha's zerfleischen lässt. Vasishtha ist es übrigens selbst, welcher am Ende den unglücklichen Fürsten vom Fluche befreit, und alle Schuld wird auf die Tücke Viçvâmitra's geschoben. — Aehnlich erzählen, ohne Zweifel nach dem Mahâ-Bhârata, die Purânen. —

Löst man die Fabel ab von dem Sachinhalte der Erzählung, so bleibt zurück die Schilderung einer von Viçvâmitra genährten, übrigens nur vorübergehenden Verfolgung, welche die Vasishtha-Familie von Fürsten des Hauses zu leiden hatte, mit dem sie in der nächsten Verbindung stand. Merkwürdiger Weise hat selbst zum Gesetzbuche Manu's eine Erinnerung ihren Weg gefunden, welche von einem der brâhmanischen Sache feindseligen Verhältnisse des früher befreundeten Sudâs weiss, wenn Sudâsa —

auch bei den Commentatoren ist diese Form des Namens stehend — unter den Fürsten aufgezählt wird, die in Folge unziemlichen Wandels um ihre Macht gekommen sind (VII, 41). Darunter kann nichts Anderes gemeint seyn, als ein den Priestern oder priesterlichen Interessen widerstrebendes Handeln*).

Ueber Viçvâmitra selbst wissen wir, dass er 3, 5 sich Sohn Kuçika's nennt, und dass 4, 9, 10. diejenigen, welche mit ihm opfern, ebenso Kuçika heissen. Dieses ist nach Nir. II, 25. der Name eines Königes. Neben demselben Namen hat das Aitareja Brâhmana (VII, 18) für Viçvâmitra s Söhne noch die Bezeichnung Gâthinâs, die von Gâthin abstammenden; das Râmâjana nennt den Rishi zwar auch Kuçikâtmagâ und Kauçika, gibt aber als seine Genealogie folgende Namenreihe: Kuça, Kuçanâbha, Gâdhi, Viçvâmitra. (I, 52, 18. 10. Gorr.). Es ist bekannt, dass die Erzählung im Râmâjana (I. 52. flgg.) ihn als König schildert und der Grundgedanke derselben ist die Ueberlegenheit der göttlichen Macht der Brâhmanen über die weltliche Königsgewalt**). Jene zum Vorbilde hat die kürzere Schilderung des MahâBhârata I. p. 241. flgg. Dagegen bietet weder die Erzählung von Çuna: çepa, in welcher Viçvâmitra auftritt, nach der Darstellung des Aitareja Brâhmana, noch die wedischen Hymnen irgend etwas, das von dem Königthume jenes Rishi Zeugniss gäbe. Wir sehen ihn vielmehr im Aitareja Brâhmana als ersten Priester (hotr) beim Opfer

*) In einer andern Stelle des Manu, (VIII, 110) wird Sudâs noch einmal erwähnt unter dem Namen Paijavana (statt Paigavana). Dieselbe spielt an auf Rik. VII, 6, 15, 12 flgg.

**) Darum der im Râm. I, 57, 22 und Mah. Bh. I, 6602. gleichmässig sich findende Vers: dhigbalâ kshatrija balâ brahma-tegobalâ balam. (proh nihili bellatorum pollentia! brahmanum pollentia vere pollet. Schl.).

Hariçcandra's, des Ikshvâkuiden; bei welchem auch Vasishtha als brahmâ thätig ist. Uebrigens ist er auch hier mit der Heftigkeit und Gewaltthätigkeit geschildert, welche die Legenden der Epopöen und Purânen ihm beilegen. Er ist es, der Çuna: çepa gegen die Einsprache des leiblichen Vaters an Kindesstatt annehmen will, und verflucht diejenigen unter seinen Söhnen, welche dem neuen Bruder ihre Rechte nicht abzutreten geneigt sind.

Die Uebereinstimmung der späteren Quellen hinsichtlich der königlichen Würde Viçvâmitra's ist aber zu gewichtig und diese Vorstellung ist zu tief in alle Legenden verwachsen, welche auf ihn sich beziehen, als dass wir aus dem Schweigen der älteren die Falschheit jener folgern dürften. Es wird nicht schwierig seyn, wenn unsere Kenntniss der wedischen Litteratur sich ausgedehnt hat, Entscheidendes zu finden.

Viçvâmitra, habe er nun fürstliche Gewalt, oder nur das Ansehen des Hauptes einer im Götterdienste erfahrenen Familie, erscheint in jenen Hymnen umgeben von den Bharata. Dass diese nicht eine Familie, sondern ein Volkstamm sind, scheint sicher zu seyn. Sie werden bei Pânini zugleich mit den Prâcja erwähnt (II, 4, 66. IV, 2, 113), unter welche sie nach Patangali (zu II, 4, 66) zu rechnen sind, denn er sieht in ihnen ohne Zweifel, wie die Commentatoren zu IV, 2, 113., die bekannten Heldengeschlechter. Ich bezweifle ob mit Recht*). Die Bharata des Viçvâmitra können nicht unter die Prâcja zu zählen seyn. Wohin wir aber ihre Wohnsitze zu setzen haben, darüber lassen uns die Hymnen im Unsicheren. Viçvâmitra erscheint mit ihnen

*) Es ist bemerkenswerth, dass Bharata bei Wilson, Dict. auch die Bedeutung „Barbare, wilder Bergbewohner" hat.

am Zusammenflusse der Çatadru und Vipâç; diess ist aber auf einem Kriegszuge. Er nennt die Çatadru mâtṛtamâ sindhum („den mütterlichsten Fluss") 3, 3. nach der obigen Vermuthung über Viçvâmitra's Verhältniss zu den Bharata würde dieser Ausdruck, welcher nur sagen kann, dass er an ihren Ufern geboren oder erzogen ist, auf den Rishi allein gedeutet werden müssen. Einzig ihre Erwähnung in 1, 6 könnte Licht auf die geographische Lage der Bharata werfen. Ist nämlich die in diesem Liede und in dem ihm entsprechenden (VII, 5, 13) erwähnte Zehnkönigsschlacht, als deren Mitkämpfer die Bharata erscheinen, identisch mit derjenigen, welche in dem grossen Siegesliede beschrieben wird — und dass sie es ist, dürfte insbesondere aus 1, 3 verglichen mit 2, 18 hervorgehen — so könnten wir schliessen, dass sie jenseits der Parushnî gewohnt hätten *). Die Parushnî ist nach Lâska (Nir. IX, 26). die Irâvatî, der heutige Râwi. Was jenseits sey, wird bestimmt durch den Sitz der Tritsu, die wir nach 2, 19. ohne Zweifel in der Nähe der Jamunâ zu suchen haben. Die Feinde durchschreiten die Parushnî um Sudâs anzugreifen, sie müssen also aus den Strichen nördlich oder westlich von dem Râwi kommen. An der Identität des Kampfes gegen die zehn Könige, bei welchem die Bharata betheiligt seyn sollen mit der grossen, im zweiten Liede beschriebenen Schlacht könnte einzig der Umstand irre machen, dass jenes Triumphlied unter den zahlreichen Völkernamen den der Bharata nicht aufführt. Ich würde vermuthen, dass wir unter jenen zahlreichen Namen auch diejenigen der Stämme hätten, welche das Volk der Bharata bilden, denn auf eine bedeutende Macht oder Ausdehnung der letzteren, so dass sie mehrerere Tribus in sich begriffen hätten, dürfen wir

*) Vergl. den Zusatz S. 142.

aus der weiten Verbreitung des Namens im epischen Zeitalter schliessen. Im andern Falle würde ich eher annehmen, dass 1, 6 einen besondern andern Kampf beschriebe, als dass ich die Schlacht des zweiten Liedes und das dâçarâgnam für verschieden ansehen möchte.

Gegen die obige Annahme, dass Sudâs mit den Tritsu, wohnend in den Umgebungen der Jamunâ den verbündeten Feinden nordwestlich bis zur Irâvatî zum Kampfe entgegen gezogen, könnte das prâcâ im ersten Verse des folgenden Lieds — das mehrmals erwähnt ist, und welches ich der Vollständigkeit wegen noch aushebe — zu sprechen scheinen, wenn man es in dem abgeleiteten Sinne „östlich gewandt“ auffasste, es wird aber gleich prâcîna *) (z.B. Rik. I. hym. 54, 5. prâcînena manasâ d. h. mit vorwärts gerichteten, zum Angriffe bereiten Sinne) das vorwärts Gekehrte bezeichen.

5) Mand. VII, 5, 13. Vasishtha.

1. Juvâ narâ paçjamânâsa âpjâ
   prâcâ gavjanta: pṛthu-parçavo jaju: |
   dâsâ ca vṛtrâ hatam ârjâṇi ca
   Sudâsam Indrâ-varuṇâvasâvatâ ||
2. jatrâ nara: samajante kṛtadhvago
   jasminn âgâ bhavati kim ca na prijâ |
   jatrâ bhajante bhuvanâ svardṛças
   tatrâ na Indrâ-varunâdhi vocatâ ||
3. Sâ bhûmjâ antâ dhvasirâ adṛkshate
   'ndrâ-varuṇâ divi ghosha âruhat |
   asthur ganânâm upa mâm arâtajo
   'rvâg avasâ havanaçrutâgatâ ||

*) Sâjana erklärt es in unserer Stelle auch mit prâcînam. Vergl. Rik. I. hym. 83, 2. prâcais.

4. Indrâ varunâ vadhanâbhir aprati
Bhedâ vanvantâ pra Sudâsam âvatâ |
brahmâṇj eshâ çṛṇutâ havîmani
satjâ Tṛtsûnâm abhavat purohiti: ||

5. Indrâ-varuṇâv abhjâtapanti
mâghânj arjo vanushâm arâtaja: ||
juvâ hi vasva ubhajasja râg'atho
'dha smâ no 'vatâ pârje divi ||

6. juvâ havanta uhhajâsa âg'ishv
Indrâ ca vasvo Varuṇâ ca sâtaje |
jatra râg'abhir daçabhir nibâdhitâ
pra Sudâsam âvatâ Tṛtsubhi: saha ||

7. daça râg'âna: samitâ ajasjava:
Sudâsam Indrâ-varuṇâ na jujudhu: |
satjâ nṛṇâm admasadâm upastutir
devâ eshâm abhavan deva-hûtishu ||

Vers 8. ist oben S. 120 erklärt, v. 9. enthält eine Anrufung an Mitra und Varuna ohne geschichtliche Anspielung, v. 10. ist ein durch eine grössere Anzahl von Hymnen fortlaufender Refrain.

1. Auf euch, ihr Helden, schauend, auf eure Freundschaft schritten vorwärts die Kampflustigen mit breiten Speeren. Widersacher, Dränger, Feinde habt ihr erschlagen; mit eurem Schutze, Indra und Varuna, habt ihr Sudâs geschüzt.

2. Wo die Männer zusammentreffen mit erhobenen Bannern, in der Feldschlacht, wo jegliches Unheil geschieht, wo die Geschöpfe sich fürchten, da habt ihr, Indra und Varuna, über uns die nach Oben schauten, Muth gesprochen*).

*) Die obige Erklärung von Kim ca na prijam ist die Sâjana's, sie scheint mir aber sprachlich nicht ganz richtig, und ich möchte eher vorschlagen: „wo jegliches Erwünschte zu finden

3. Rings sah man wüste die Enden der Erde, Indra und Varuna, zum Himmel stieg das Getöse. Aufgestanden waren gegen mich die Gottlosen, herbei kommt ihr mit Hülfe, ihr Hörer des Flehens.

4. Indra und Varuna, nicht aufzuhalten mit Geschossen habt ihr Bheda vernichtet und Sudâs gerettet; ihr hörtet ihre flehende Andacht, wirksam war die Fürsprache der Tritsu.

5. Indra und Varuna, quälend umringen mich die Missethaten der Feinde, die Gottlosigkeiten der Mörder. Doch ihr beherrschet beider Theile Kraft, so habt ihr uns gerettet aus des Himmels Fernen.

Anm. Sâjana erklärt pârje divi mit faranîje divase juddhadine (am siegreichen Schlachttage). Ich habe anders übersetzt mit Rücksicht auf Rik. VI, 3, 17, 5. jad Indra divi pârje jad ṛdhag jad vâ sve sadane jatra vâsi...., wohnst du, Indra, an den Enden des Himmels, abseits oder in deiner eigenen Stätte, trinke unser Opfer u. s. w. Dort erklärt Durga (zu Nir. IV, 25.) diese Worte mit pâraṇîje sthâne 'vasthitas.

6. Zu euch rufen beide in den Schlachten, zu Indra und Varuna um Spendung von Gütern; (so auch in dem Kampfe) wo ihr den von zehn Königen gedrängten Sudâs mit den Tritsu rettetet.

7. Zehn Könige im Treffen, unbesiegbar sich dünkend, kämpften nicht nieder den Sudâs, Indra und Varuna: wirksam war das Loblied der speisebringenden Männer, die Götter waren bei ihrem Opfer.

---

ist.“ Svardṛças sind nach dem Commentator çarîra-pâtâd ûrdhvâ svargasja drashtâro vîrâs, (die Geschöpfe zittern, und die so beschriebenen Helden fürchten sich). Ich habe es zu dem Folgenden ziehen zu müssen geglaubt, insbesondere wegen des adhi. Es steht noch nachdrücklich am Ende des ersten Pâda, um den Gegensatz hervorzuheben.

Anm. ajasju ist âdjudâtta und wird vom Commentator mit ajagamâna erklärt. Wenn der Accent festgehalten werden soll, so kann es nicht von aja (Rik. I. hym. 64, 11. I, 21, 15, 6) „wandelnd" abgeleitet werden, ich leite es von der Wurzel jas ab und stelle es mit ajâsja. R. I, hym. 62, 7. X, 11, 19, 4. zusammen.

Das zweite Lied erwähnt ausser den Tritsu noch folgende Volksstämme: die Jakshu, Matsja, Bhrigu, Druhju, Paktha, Bhalânas, Alina, Vaikarna, Kavasha, Anu oder Anava, Pûru, Aga, Çigru. Auch Turvaça wäre darunter zu rechnen, wenn es nicht, wie oben gethan ist, als Name eines Einzelnen, sondern collectivisch zu fassen wäre. Für das Letztere sprechen allerdings mehrere wedische Stellen, z. B. Rik. I. hym. 108, 8. jad Indrâgnî Jadushu, Turvaçeshu jad Druhjushu, Anushu, Pûrushu stha: | ata: pari vṛshanâv â jâtam | „wenn ihr, Indra und Agni unter den Jadu, oder Turvaça, unter den Druhju oder Anu oder Pûru euch befindet, kommet heran u. s. w. Auf einen Mann oder ein Volk könnte bezogen werden Rik. IX, 3, 1, 2. pura: sadja itthâ dhije Divodâsâja Çambaram | adha tjâ Turvaçâ, Jadum |. „vormals hast du dem richtig gesinnten Divodâsa den Çambasa (in die Gewalt gegeben), den Turvaça und Jadu. I. hym. 54, 6. wird aber Turvaça und Jadu unter denen aufgezählt, welchen Indra Hülfe geleistet hat, ebenso VI, 4, 2, 1. ja â najat parâvata sunîtî Turvaçâ Jadum. (vergl. I. hym. 36, 18.)

Wie die fünf Namen Turvaça, Jadu, Druhju, Anu und Pûru im Weda zusammen erscheinen, so finden wir sie auch in der spätern Zeit wieder. Das Mahâ Bhârata I. p. 155 flgg. macht sie zu Söhnen Jajâti's und zwar die zwei ersten, die auch in den Hymnen unzertrennlich sind, zu Söhnen von seiner rechtmässigen Gattinn Devajânî, die drei übrigen von

Çarmishthâ (p. 114. v. 3159. flg.). Der Vater entsagt der Regierung zu Gunsten des jüngsten, Pûru, (aus dessen Geschlecht Ganamegaja stammt. v. 3534). Die Nachkommen Jadu's sind die Jâdava (vgl. Vish, P. p. 416), die des Turvasu — so pflegt der Name entstellt zu seyn — sind Javana, die des Druhju die Vaibhoga, des Anu verschiedene Barbaren (mlecha). M. Bh. I. p. 128. v. 3533.

Diese fünf Stämme scheinen also ursprünglich nur Abtheilungen einer grössern Volksgemeinschaft gewesen zu seyn.

Die Turvaça, Druhjû, Anu, und Pûru sehen wir in dem zweiten Liede unter den Feinden des Sudâs. Auch anderwärts begegnen wir den Pûru im Kampfe mit jenem Könige. Rik. I. hym. 63, 8. barhir na jat Sudâse vṛthâ varg âho râg'an variva: Pûrave ka: | „als du den Sudâs (spendetest) ohne Mühe, wie man das heilige Gras hinstreut, gabst du o König den Schatz der Noth dem Pûru"*). (Sâjana hat in seiner Erklärung dieser Stelle, wie in allen ähnlichen Fällen, den Spott übersehen). Diese Stammgemeinschaft, die zu Vasishtha's Zeit einig war im Kampfe gegen Sudâs, hat, wie die Notiz des Mahâ-Bhârata über ihre Nachkommen zeigt, in der Folge ein getheiltes Schicksal gehabt. Die Einen sind Barbaren geworden, die Andern sind brâhmanisch geblieben. Es steht frei, unter den Javana, den Abkömmlingen des Turvasu, eine wirkliche Vermischung jenes indischen Stammes mit der bis in das Pendschâb gedrungenen griechischen Herrschaft zu vermuthen, oder über-

*) Eigentlich: als du wie das Opfergras, dem Sudâs mit Leichtigkeit hinstreutest, schafftest du den Reichthum der Noth dem Pûru. Das varivas ist im ersten Pâda ausgefallen, um im zweiten den Gegensatz zu bilden. Anhu als Name eines Asuren ist Erfindung Sâjana's. Es bedeutet immer „Noth, Enge" vergl. Rik. hym. 107, 1. V, 5, 9, 4. 11, 4. (âhoç cid uru cakratha).

haupt Annäherung an westliche Sitte zu verstehen, immerhin sind auch diese mlecha, wie das Geschlecht des Anu. Und es wiederholt sich hier, was das Schicksal der meisten Stämme des Nordwesten gewesen ist, dass das orthodoxe Volk um veränderter Sitte und Religionsform willen sie nicht mehr als Brüder anerkannte. Hieraus werden wir aber auch schliessen dürfen, dass jenes Fünfstämmevolk im nordwestlichen Theile des Penschâb zu suchen ist, wohin ohnediess der Kampf an der Irâvatî uns weist, und die beiden Porus des Alexanderzuges, welche wir jedenfalls an die Pûru anzuknüpfen haben, zu setzen sind*). — Auch von den Viçvâmitriden, die wir in ähnlichen örtlichen Verhältnissen denken müssen, berichtet die Sage dasselbe. Sie steht im Aitareja Brâhmana VII, 18. Viçvâmitra hatte hundert Söhne**). Die fünfzig älteren waren ihm ungehorsam, die fünfzig jüngeren, Maduchandas an ihrer Spitze folgten des Vaters Willen. Dafür flucht er jenen: 'antân va: pragâ bhakshîshteti; ta Etendhrâ:, Pundrâ:, Çabarâ:, Pulindâ, Mutibâ itj udantjâ bahavo bhavanti. Vaiçvâmitrâ dasjûnâ bhûjishthâs. „Die letzten (unter den Menschen) sollen eure Kinder seyn.“ Sie sind (nun) zum grossen Theile Etendhra, Pundra, Çabara, Pulinda, Mutiba und andere verworfene Menschen. Aus Viçvâmitra's Geschlecht sind die meisten der räuberischen (barbarischen, feindlichen) Stämme.“

Ueber eine grössere Zahl der übrigen im Kampf gegen Sudâs auftretenden Stämme sind wir bis jetzt ohne alle andere Belehrung z. B. die Jakshu, Paktha, Bhalânas, Kavascha, Aga, Çigru und Alina, man müsste denn die letzteren mit den Alindaja des Vishnu Pur. p. 193. oder mit den Pancâla

*) Rik, VIII, 1, 3, 12. erscheint der Name Paura.

**) So sagt auch das Mahâbhârata, und nennt ihre Namen.

(panca, ala)*) in Verbindung setzen wollen. Zu Kavaṣha bemerke ich jedoch, dass die Anukramanî dem Kavasha, Sohn Ilûsha's mehrere Hymnen des zehnten Mandala, unter anderen das (S. 8.) erwähnte Lied des Würfelspielers zuschreibt und dass von ihm im Aitareja Brâhmana. II, 19. erzählt wird, er sey als Spieler vor dem am Ufer der Sarasvatî opfernden Rishi ausgeschlossen und verstossen worden und habe in der Wüste dem Verschmachten nahe durch sein Lied (das aponaptrîja. X, 3, 1.) sich gerettet. Die Rishi hiedurch von seiner Unschuld überzeugt haben ihn in ihre Gemeinschaft wieder aufgenommen. Der Name eines Tîrtha Parisâraka wird damit in Verbindung gesetzt. — Wie wir nun in den Bhrigu unserer Hymnen nur das wedische Geschlecht dieses Namens werden erkennen müssen, so dürften wir wohl auch die Kavasha an jenen Rishi anknüpfen.

Die Matsja sind sonst mehrfach genannt (vergl. z. B. Manu II, 19.) und pflegen zwischen Jamunâ und Sarasvatî gesetzt zu werden (vergl. Lassen, Pentap. p. 89.), eine Stellung, der auch die Erwähnung in diesem Kampfe nicht widerspricht.

Die Vaikarna (V 11.) wohnen nach Sâjana (ad l.) zu beiden Seiten der Irâvatî, daher auch der Dual. Diese Angabe scheint mir etwas verdächtig. Vielleicht ist es eben jene Doppelheit gewesen, die den Commentator zu der Erklärung brachte. Auch berechtigt uns die Stelle — wie sie oben erklärt ist — keineswegs, eine Theilnahme derselben an dem grossen Kampfe, der den Inhalt des Liedes bildet, anzunehmen. Nach der von Wilson (Dict. unter vikarṇika) gegebenen Notiz, deren Quelle mir unbekannt ist, sollen sie einen District im nordwestlichen Hindustan oder im Pend-

*) Dieses ist übrigens wahrscheinlich eine Endung.

schâb innegehabt haben, von Andern aber selbst nach Kaçmîr verlegt werden.

Die Bhrigu endlich sind, wie eben angedeutet ist, eines der bedeutendsten wedischen Geschlechter, welchem Gamadagni, Cjavâna, Aurva, Apnavâna und andere Rishi zugezählt werde. Es liessen sich an die Art und Weise, wie dieser einzelnen Bhriguiden in der späteren Sage gedacht wird, mancherlei Vermuthungen anknüpfen, es scheint mir aber zu unsicher, hieraus zu schliessen, ehe wir im Besitze der Mittelglieder sind und namentlich die Stellung jener Geschlechter zu einander aus den Hymnen selbst näher erkannt haben. Doch will ich dieses erwähnen, dass Çuna: çepha, der von Viçvâmitra Adoptirte, nach den Purânen ein Bhriguide ist, jene Familie also in nächster Verbindung mit dem Feinde Vasishtha's erscheint; dass ferner Sagara, ein Zögling des Bhriguiden Aurva, in seinem Vernichtungskampfe gegen die Çaka und andere Barbarengeschlechter durch Vasishtha aufgehalten wird. Seine bedrängten Feinde hatten sich an diesen als Fürsprecher gewandt. (Vish. Pur. p. 374. flg.)

Alle diese Stämme treffen in einem grossen Kampfe zusammen an den Ufern des Hydraotes (wenn wir die Angabe Jâska's für richtig ansehen). Sudâs mit einem kleineren Heere (2, 19.) kömmt aus den Umgebungen der Jamunâ (2, 19.), vielleicht aus den Landstrichen zwischen diesem Flusse und dem Sutledsch in dem hochgepriesenen Lande der Saraswatî, um den ansehnlichen Streitkräften der Verbündeten den Uebergang über die Irâvatî zu verwehren. Diese hatten sich also im Dûab des Râwi und Tschinâb zusammengefunden. Der Fluss verschlingt diejenigen, die sich hineingewagt haben. Doch Sûdâs scheint später mit mehr Glück übergesetzt zu haben, (11, 3 vergl. mit 2, 19.) um die Feinde, die noch Widerstand leisteten, zu züchtigen.

Es ist mehr als wahrscheinlich, dass die Hauptmasse der Volksstämme, die wir als das wedische Volk bezeichnen können, näher dem Indus als der Jamunâ wohnten und dass die Schlacht, welche in unserem Liede beschrieben wird, eben einer der Kämpfe war, in welchen jene nördlicheren Stämme auf die südlichen drückten nach den Gebieten zu, welche sie in der Folge einnehmen sollten. Die Sindhu ist in den Hymnen des Rik wohl gekannt und häufig gepriesen, während mir im Augenblicke nur Eine Stelle bekannt ist, in welcher der Gangâ und auch da nur in unterordnender Weise Erwähnung geschieht. Dieselbe steht in einer dem Sindhukshit, Sohn Prijamedha's zugeschriebenen Hymne (X, 6, 7.), welche an die Sindhu „das wasserreichste der Gewässer" (apasâm apastamâ) gerichtet ist. Die übrigen Flüsse werden aufgefordert, des Sängers Lob, das der Sindhu geweiht ist, gnädig aufzunehmen.

Imâ me Gange, Jamune, Sarasvati,
Çutudri stomâ sacatâ Parushnjâ |
Asiknjâ Marudvr̥dhe Vitastajâ
'rgîkije çr̥ṇuhj â sushomajâ ||

Diess ist nach Jâska (Nir. IX, 26.) zu erklären: „Gangâ, Jamunâ, Saraswatî mit der Parushnî seyd gnädig diesem meinem Lobe! Marudvridhâ (höre) mit Asiknî, Vitastâ, — Argîkîjâ höre mit Sushomâ!" *) Argîkîja ist nach Jâska die Vipâç, welcher letzte Name abgeleitet wird, wie Mahâ-Bhâr. I. p. 245. v. 6750. von der Lösung des gefesselten Vasishtha; sie habe, sagt Jâska früher Urungirâ geheissen. Sushomâ sey die Sindhu (jad enâm abhiprasuvanti nadjas, quod illam gignunt ceteri fluvii). Dass die Vipâç dreierlei Namen haben solle, wäre an sich nichts Auffallendes; der schnelle Wechsel der umwohnenden Bevölkerung kann auch

*) Man vergl. bei Colebrooke, Ess. I. p. 137. die entstellten Namen.

andere Benennungen erzeugen (vergl. die Zusammenstellungen bei Lassen, Alterth. p. 41. 43. flgg.). Dass aber die Sindhu selbst, an welche das ganze Lied gerichtet ist, hier wieder in ganz anderem Sinne genannt seyn soll, ist unzulässig. Noch zweifelhafter wird es, wenn wir den Gebrauch von ârgîkîja und sushomâ in anderen Stellen vergleichen, z. B. VIII, 7, 5, 11. in einem Liede an Indra: ajâ te çarjanâvati sushomâjâm adhi prija: | ârgîkîje madintama:" verglichen mit IX, 7, 10, 1. 2.

çarjanâvati somam Indra: pibatu vṛtraha |
balâ dadhâna âtmani karishjân vîrjâ mahad
Indrâjendo parisrava ||
â pavasva diçâ pata ârgîkat soma mîḍva: |
ṛtavâkena satjena çraddhajâ tapasâ suta
Indrâjendo parisrava ||

Beide, sushomâ und ârgîka oder ârgîkîja, sind hier offenbar Gefässe, welche zur Bereitung des soma dienen, und zwar scheint die sushomâ die Kufe zu seyn, in welche der aus dem ârgîka träufelnde Saft fällt; das letztere heisst çarjanâvat, muss darum ein aus Rohr geflochtenes Sieb gewesen seyn. (Vergl. noch IX, 3, 5, 23. ârgîkeshu kṛtvasu). Argîka ist also das, was sonst gewöhnlich pavitram heisst und als Geflechte von Ziegenhaaren beschrieben wird; Sushomâ ist droṇa oder kalaça, — Sâjana hat an den beiden obigen Stellen ârgîka zu einer Gegend gemacht, erklärt überall çarjanâvat für den Namen eines Teiches in Kurukshetra (nach der bekannten Sage, vergl. z. B. Meghaduta 49.), sushomâ soll ein Fluss seyn u. s. w. Ich schliesse daraus, dass jene Art der Somabereitung oder vielmehr jene Gefässe, wie sie auch in den Hymnen seltener genannt sind, später zur Zeit Sâjana's nicht mehr üblich, ihm desshalb unbekannt und die andern im ausschliesslichen Gebrauche waren, wie sie es

noch heute sind. Stevenson, Translation of the Sâma Veda. pref. p. V, VI.

Was aber von Sâjana gesagt wurde, müssten wir hinsichtlich der Stelle in der Sindhu-Hymne auch auf Jâska ausdehnen. Auch ist es keineswegs unmöglich, die ursprüngliche Appelativbedeutung der beiden Wörter beizubehalten. Zwei Flüsse, von welchen der eine den andern in sich aufnimmt, können ebenso gut mit den zwei Gefässen des Somaopfers, von welchen das untere den Inhalt des oberen empfängt, verglichen werden, als sie, wie dieses in den Somahymnen sehr häufig ist, jenes dem Meere, dieses oder vielmehr die herabfallenden Tropfen den in das Meer fallenden Flüssen gleichgesetzt wird. Der Dichter hatte also in jenem Liede, wenn er sushomâ und ârgîkijâ anruft, sagen wollen: „der Fluss, welcher in einen andern fällt, und derjenige, der jenen aufnimmt.“ Es war eine für die Anschauung jener Zeit ganz natürliche Weise, die zahlreichen in einander sich ergiessenden Flüsse jenes stromreichen Landes zusammenzufassen.

Zu Marudvridhâ sagt Jâska, dass so alle Flüsse heissen, weil alle „von den Winden geschwellt werden“ (maruta enâ vardhajanti), er muss es aber dennoch wohl als Namen eines besonderen Flusses gefasst haben. Zu asikni gibt er nur die Etymologie. Die fünf erstgenannten Flüsse folgen sich nach ihrer geographischen Lage. Wir werden deshalb auch in den drei folgenden: „Marudvridhâ mit Asiknî und Vitastâ“ nur fernerliegende in derselben Reihe suchen dürfen. Es bleibt nur noch Tchinab (Akesines) und Dchelum (Hydaspes) über. Der letztere ist bekanntlich die Vitastâ. Wo ist aber Marudvridhâ und Asiknî? Ich stelle als Vermuthung auf, dass nach richtiger geographischer Reihenfolge die Asiknî der Akesines

und die Marudvridhâ der vereinigte Akesines und Hydaspes ist. Und zwar würde ich Akesines durch einfache Lautversetzung aus Asiknî ableiten (statt Asekines). Die Angabe des Hesychius (II. p. 1150. ed. Alberti) Σανδαροφαγος ὑπο Ἀλεξανδρου ποταμος μετωνομασθη και ἐκληθη Ἀκεσινης, ist mir wohl bekannt und ich halte sie auch für richtig, wiewohl Arrian darüber schweigt. Sie spricht aber keineswegs gegen meine Vermuthung. War der Name des Flusses nach der Vereinigung der zwei Quellarme Sûrjabhâgâ und Candrabhâgâ, wirklich noch der letztere geblieben, so war es für den macedonischen Eroberer naheliegend, den ominösen Sinn des „Alexanderfressenden" zu beseitigen. Er konnte aber hiezu einen älteren Namen desselben Gewässers gewählt haben; ist dieser Asiknî, so war die Art, wie Alexander ihn grăcisirte, indem er ihm mit der leichtesten Aenderung die Bedeutung des „Heilenden" abgewann, eine sehr sinnreiche, und Hesychius hat demnach vollkommen recht, wenn er sagt, dass Alexander den Fluss umgetauft habe. Auf der andern Seite ist es höchst unwahrscheinlich, dass jene beiden Namen der Sûrjabhâgâ und Candrabhâgâ (Sonnen- und Mond-Theil), die in gegenseitiger Beziehung stehen und, wie Lassen mit Recht sagt, auf einer Legende beruhen müssen, bis in das wedische Zeitalter hinaufgereicht hätten. Dieselben wären vollkommen im Geschmack des Râmâjana und Mahâ-Bhârata, keineswegs aber dem Weda angemessen, in welchem namentlich der Mond so gut wie gar keine Stelle hat.

Man könnte auf die Erklärung verfallen, in der obigen Stelle asiknjâ als Adjectiv mit Vitastajâ zu verbinden, „mit der dunkeln Vitastâ" und auf die Berichte über das trübe Wasser des Flusses verweisen (Arrian. Anab. V, 9.

Burnes, Reise. I. p. 55. der Uebers.), allein asiknî findet sich nur als Substantiv in der Bedeutung „Nacht“ und ist als Eigenname noch durch folgende Stelle bestätigt. Rik. VIII, 3, 8, 25. 26.

jat sindhau, jad Asiknjâ
jat samudreshu, Maruta: subarhisha:
jat pârvateshu bheshagâ ||
viçvâ pacjanto bibhṛthâ
tanûshv â tenâ no adhi vocata ||

„Die Arznei, die in der Sindhu, in der Asiknî, in den Gewässern ist, ihr Marut, diese bringet u. s. w.“

Die Asiknî wird neben der Sindhu erwähnt, weil sie bedeutender war und noch ist, als die Vitastâ (vergl. Arrian VI, 14. und A. Burnes a. a. O.).

Es ist wohl eines der merkwürdigsten Ergebnisse der Vergleichung dieser wedischen Hymnen, dass wir jene alten in der Erinnerung ihrer Nachkommen heilig gesprochenen Geschlechter im Kampf und Streit liegen sehen. Sie sind zerstreut unter Stämmen, welche damals ohne Zweifel Sprache und Glauben mit ihnen theilten, in den folgenden Jahrhunderten aber lossgerissen von dem südöstlichen Lande, in welchem der an den Ufern ihrer Ströme geborene Götterdienst zum Systeme und zur Staatsform sich ausbildete, ihrer eigenen Entwicklung überlassen blieben und darum für das brâhmanische Volk Barbaren wurden. In dem durch Ströme, Wüsten und Bergzüge zerschnittenen Lande, dessen äussere Gestalt selbst durch die Laufveränderung der Flüsse wechselt, und mit ihr Anbau und Fruchtbarkeit, in einem Lande, in welchem niemals eine Herrschaft dauernden Bestand hat gewinnen können, dürfen wir nichts anderes suchen, als Wechsel, Umzug und Fehde. Unzählige kleine Stämme — man kann die obigen Namen durch manche andere aus

dem Weda vermehren — müssen da gehaust, sich verschlungen und vernichtet haben; und die, welche sie führten oder die Leiter ihrer Häuptlinge waren, sind die heiligen Rishi geworden, auf welche die Sage des in das Gangâthal sich hinabziehenden und feste Wohnung gewinnenden Volkes den ältesten Glauben und die Grundsätze gesellschaftlicher Ordnung zurückführt. Ihre Lieder, die Kampf und Streit athmen, sind die Gesänge der friedlichen Opfer in den üppigen Ebenen dss Südens und Südostens geworden; die Götter wurden anders; das ritterliche Volk wurde träumerisch und gewann die Ruhe lieb, nur auf dem Gebiete der Askese blieb der streitbare Sinn und jene Festigkeit des Charakters lebendig.

Vasishtha mit den Seinigen war es, der unter den wedischen Rishi schon am meisten nach dem Südwesten vorgeschoben scheint, und bereits das Land inne hat, welches in der Folge für das heiligste geachtet wurde, während Viçvâmitra weiter nach Nordost zu suchen ist in dem Lande, welches später barbarisch wurde. Vasishtha, in welchem zugleich die künftige Stellung des Brâhmanen am meisten vorgebildet ist, wird aber auch in der Erinnerung der folgenden Jahrhunderte weit höher gestellt, als sein kriegerischer Nebenbuhler, und der letztere unterliegt in dem Kampfe, aus welchem das heilige Volk Brahmâvarta's hervorgehen sollte. Vasishtha ist der priesterliche Held der neuen Ordnung der Dinge, in Viçvâmitra wird der alte Zustand des kriegerischen Hirtenlebens im Pendschâb für immer zurückgewiesen. Diess ist die allgemeine geschichtliche Bedeutung des Kampfes der beiden wedischen Geschlechter, dessen Erinnerung die Litteratur aller folgenden Zeiten bewahrt hat.

Zusatz zu S. 127. Z. 17.

Zu dem, was oben über die Bharata gesagt ist, trage ich hier eine in mehrfacher Beziehung nicht unwichtige Stelle des Mahâ Bhârata nach.

Vaiçampâjana setzt dem Ǵanamegaja den Stammbaum des Pûru-Geschlechtes auseinander. In der achten Generation von Pûru an erscheint Bharata, genannt der der Çakuntalische (Gemahl der Çakuntalâ). Sein Enkel ist Suhotra, dessen Macht, Reichthum und Frömmigkeit gerühmt wird. Er hat drei Söhne Aǵamîḍha, Sumîḍha und Purumîḍha. Nun fährt die Erzählung fort (Adi Parva. p. 136. v. 3721.):

„Aǵamîḍha war der trefflichste unter ihnen; an ihn knüpft sich das weitere Geschlecht. Er erzeugte mit drei Weibern sechs Söhne: Dhûminî gebar den Riksha, Nîlî den Dushjanta und Parameshthi, Keçinî den Ǵahnu, Vraǵana und Rûpin. Von Dushjanta und Parameshthi kommen sämmtliche Pâncâla her, die Kuçika, o König, sind Nachkommen des unvergleichlichen Ǵahnu, des Vraǵana und Rûpin. Den ältesten Riksha nennt man den Männerfürsten; Riksha's Sohn war Samvaraṇa, der Ahnherr eines königlichen Stammes. Als Samvaraṇa,

Riksha's Sohn über die reiche Erde gebot, da kam gewaltiges Verderben über die Lebendigen, so erzählt die Sage. Sein Reich wurde entkräftet durch vielfaches Unheil; mit Hunger und Sterben und Dürre und Seuchen war es geplagt; mächtige Widersacher bedrängten die Bharata und erschütterten jenes Land mit viergliedriger Heeresmacht. Es griff ihn an Pâncâlja, nachdem er in reissender Schnelligkeit die Erde unterworfen; mit zehn Kriegshaufen überwand er ihn im Streite. Da floh der König Samvaraṇa vor ihm in grosser Angst mit Weib und Hof und Kind und seinen Freunden und liess sich nieder in einer waldigen Gegend am grossen Strome Sindhu, in der Nähe eines Gebirges unfern vom Flusse. Dort wohnten die Bhârata lange Zeiten in wohlbefestigten Plätzen. Während sie tausend Jahre dort hausten, da nahte zu den Bharatiden der selige Rishi Vasishtha. Als er herankam, gieng man ihm eifrig entgegen und grüsste ihn. Sämmtliche Bharatiden brachten ihm das Ehrengeschenk dar und in Ehrfurcht erzählten sie Alles dem glorreichen Rishi. Als er sich niedergelassen, sprach der König selbst den Wunsch aus: „mögest du mein Purohita werden, wir wollen um das Reich kämpfen!" Om entgegnete Vasishtha den Bharatiden und weihte den Puru-Sprössling zur Mitherrschaft über sämmtliche Krieger *). Friede wurde auf der ganzen Erde, erzählt uns die Sage. Die treffliche Stadt, welche die Bharatiden früher bewohnt hatten, bekam er (Samvaraṇa) wieder in seinen Besitz u. s. w. Sohn Samvaraṇa's ist sofort Kuru, von welchem Kurukshetra den Namen haben soll.

---

*) Kshattra ist übrigens hier wohl in dem älteren Sinne „Besitz, Macht" zu nehmen, also „über sein ganzes, früheres Machtgebiet."

In dieser Erzählung sind also die Kuçika, zu welchen Viçvâmitra sich zählt, ein Zweig der Bharata; diese selbst wohnen, wenigstens zeitweise, am Indus und gewinnen ihre frühern Sitze und ihre Hauptstadt, welche nach anderen Andeutungen Hâstinapura wäre, durch Hülfe Vasishtha's wieder. Die Sage konnte aber leicht die alte Erinnerung an ein Wohnen dieses Volkes im Nordwesten am Indus in das andere Gewand einer vorübergehenden Vertreibung, die an sich schon höchst unwahrscheinlich ist, kleiden. — Das Mahâ Bhârata gibt im unmittelbar Folgenden eine andere Genealogie der Paurava, in vielen Einzelnheiten abweichend, doch in den wesentlichen Punkten einig mit der vorhergehenden. Dasselbe gilt von den Stammbäumen der Puranen. Vrgl. Wilson, Vish. P. p. 451. —

Register.

Açvalâjana 28. 46.
aditi 96.
adhjâja 6.
Agniveçja 65.
Agniveçjâjana 65.
Agrâjaṇa 66. n.
Aitareja Brâhmana 3. 22. 46. 49. 50.
— — Araṇjaka 59. 64. 67.
Akesines 139.
Alina 94.
Anandatîrtha 23.
Anga 39.
Anu 131.
Anukramaṇî des Rik 7. 14. 17. 34. 107.
— — der Vâǵ. Sanh. 14.
— — des Atharva. 4.
anusvâra 68. flgg.
Apastamba 46.
araṇa 41.
ârgîkija 137.
Arja 67.
Asiknî 137. flgg.
Asitamṛiga 118.
Atharva 3. flgg. 12. 33. 37.
atiparoksha-vṛtti 51.
Atreja 65.
Audavâhi 28.
Audumbarâjana 66. n.
Aupaçivi 65. 74.
Aupamaṇjava 66. n.
Aurṇavâbha 66. n.
Bâbhravja 27.
balâsa 39.
Bârhavi 27.
Bâshkala 28.
Bauddhâjana 46.
Bhalânas 94.
Bharadvâǵ'a 45.
Bhâradvâga 66.
Bharata 112. 121. 126.
Bharatasvâmi 52.
Bhavasvâmi 52.
Bhavishja Purâṇa 63.
Bhâskara Miçra 24. 52.
Bheda 88.
Bhṛigu 94. 135.
Bhṛimjaçva 45.
Bhûtavîra 118.
brahma 88.
Brahma Purâṇa 63.
brâhmaṇa 3. 13.
Bṛihaddevatâ 49. 59. 107.
Buddhismus 22.
Çabara 133.
Çâdjâjana 46.
Çâdjâjanaka 123.
Çaitjâjana 66.
Çâkalja 17. 18. 27. 61. 64. 65.
Çâkapûṇi 66. n.
Çâkaṭâjana 64. flgg. 74.
çâkhâ 17.
Çakti 123.
Çambara 116.
Campâ 60.

Çankara 23.
Çânkhâjana 46. 66.
caraṇa 16. 57.
Carmaçiras 66. n.
Çatabalâksha 66. n.
Çatapatha Brâhmana 59. 62.
çatarcinas 26.
Çaunaka 6. 14. 28. 46. 49. 61. 65. 107.
çevadhi 42.
çikshâ 54. flgg.
Çjâparṇa 118.
Çjâvâçva 45.
çrauta-sûtra 14. 46.
Çrînivâsa 52.
Çûdra 38. flgg.
Çuna: çepa 49.
Dadhjac 13.
Devamitra 60.
Devarâga 52.
devatâ 9.
Devî Purâna 63.
Divodâsa 113. 115.
Drâghâjana 46.
Druhju 94. 131. flgg.
Durga 24. 40. 51. 108.
Etendhra 133.
gagaddhara 57.
gaimini 27.
gajatîrtha 23.
Gâlava 65. 66, n.
gamadagni 13. 45.
Gânagâri 46.
ganamegaja 118.
gânanti 27.
Gandhâri 39 flgg.
Gârgî Vâcaknavî 27.
Gârgja 27. 65. 66. n.
Gâruda Purâṇa 63.
Gâthi 125.
gatukarṇja 65.
Gautama 27. 46. 66.
Gavishthira 45.
Gobhila 15. 46. 56.
Gotama 45. 62.
grâhis 43.
grihja-sûtra 14. 46.
grihja-sangraha-pariçishṭa 120.
Guhadeva 52.
Hariçcandra 126.
Hârîta 66.
Jadu 131.
Jajâti 131.
Jakshu 94.
Jâska 16. 19.
Kâcchakja 66. n.
Kaçjapa 45.
Kâçjapa 65. 74.
Kahoḷa 27.
Kakshîvat 45.
Kamboga 67.
Kalpa 21.
Kâṇḍamâjana 66.
Kaṇva 45.
Kânva 65.
Kapishthala 108.
Kâsikâ 39.
Kâtjâjana 14. 17. 46. 59.
Kauhalîputra 66.
Kauṇḍinja 66.
Kaushîtaka 27. 46. 49.
Kautsa 21. 46. 66. n.
Kavasha 134.
Kramapâṭha 16. 18. 83.
Kraushṭuki 66. n.
Kṛtjacintâmaṇi 55.
Kshudrasûkta 27. 29.
Kuçika 121. 125.
Kutsa 45.
Kushṭha 39.
Lâtjâjana 46.
lodha 110.
Mâcâklja 66. 71. n.
Mâdhavadeva 52.
Mâdhjandina 15. 56.
Madhuchandas 26.
Madhusûdana Sarasvati 54.
Magadha 39.

Mahâ Bhârata 27. 47.
Mahaitareja 28.
Mahâkaushîtaka 28.
Mahâpaingja 28.
mahâsûkta 27.
Mahaudavâhi 28.
Mahîdhara 39.
Maitrâvaruṇa 36.
Maitreji 27.
Mâlati-mâdhava 57.
maṇḍala 6. 26 flgg.
Mâṇḍavja 27.
Mâṇḍûkeja 27. 65.
Mâṇḍûkî-çikshâ 55.
mantra 3.
Mantra-sanhitâ 33. n.
Marudvṛidhâ 138.
Matsja 94. 134.
Maudgalja 66. n.
Medhâtithi 13. 45.
Mitra 96.
Mitrasaha 125.
Mṛigu 119.
Mudgala 45.
Mûgavat 38. flgg.
Mutiba 133.
Naignagit 41.
Naighaṇṭuka 19. 23.
Nakula 63.
Nârada 41.
Nârâjaṇa 46.
njagrodha 51.
Pâçadiumna 88.
padapâṭha 16. 85.
Padavidhâna 59.
Paijavana 125. n.
Paila 67.
Paingja 28.
Paktha 94.
pâman 39.
Pancâla 18. 58. n. 65. 84.
Pâṇini 16. 19. u. s. w.
pârâjaṇa 36.
Parisâraka 134.
paroksha-vṛtti 51.
pârshada 16. 57.
Parushṇi 95. 127.
Parvata 41.
pâṭha 15. 82. flgg.
Paushkarasâdi 66.
pâvamânjas 29. 31.
Pedu 13.
Pigavana 113. 115.
Plâkshâjana 66.
Plâkshi 66.
Prâcinavîtî 27.
Prâcja 67. 126.
praçna 6. 36.
pragâtha 29.
Prasthânabheda 54.
Prâtiçâkhja-sûtra 14. 53. flgg.
Prâtitheji 27.
pratjaksha-vṛtti 51.
Pulinda 133.
Purâṇa 48.
purohita 117.
Pûru 131.
Purumîḷha 13. 45.
Pûrva-jâgnika 78.
Râma 119.
Râmâjana 46.
Rebha 13.
ṛishi 9.
ṛigvidhâna 59.
Sâjaṇa 4. 6. 24, u. s. w.
Sâma 3. 9. 19.
Sânkhjâjana 28.
Sânkṛitja 66. 71. n. 75.
Saptavadhri 45.
Saugâmi 28.
Shadguruçishja 26.
Sindhu 136.
Skandasvâmi 52.
Sûbharya 41.
Sudâs 94. u. s. w.
Sugâtavaktra 28.
Sujagna 28.
Sumantu 27.

Sulabhâ 27.
sushomâ 137.
Sthaulashṭivi 66. n.
Taittiki 66. n.
Taittirija-Sanhitâ 3. 63.
Taittirijakâs 63.
takman 38. flgg.
Tandja Brâhmana 49. 123.
Taulvali 46.
Traiçoka 45.
Tritsu 90. 94. flgg.
Turvaça 94. 131.
Uçanas 45.
Udîcja 67.
Ukhja 66. 71.
Urungirâ 136.
Uttama 57.
Uttarija 57.
Uvaṭa 52.
Vâdava 27.
Vâgasaneja-Sanhitâ 1. 10. 17. 19. u. s. w.
Vaibhoga 132.
Vaiçampâjana 27.
Vaijâska 64.
Vaikarna 134.
Vajata 88.
Vâlakhilja 38.
Vâlmîki 66.
Vâmadeva 9.
Vârshjâjani 66. n.
Vasishṭha 9. 13. 45. 87. u. s. w.
Vatsa 60.
Vâtsapra 66. 71. n.
Vedadîpa 59.
Vedamitra 65.
Vicvâmitra 45. 87. flgg.
Vicvantara 118.
Vishnuputra 60.
Vitastâ 138.
Vjâli 65. 75.
Vrihad Aranjaka 64. 67.

DES

PORTRAITS DE FEMME

DANS LA POÉSIE ÉPIQUE DE L'INDE.

FRAGMENTS

D'ÉTUDES MORALES ET LITTÉRAIRES SUR LE MAHABHARATA,

PAR

FÉLIX NÈVE,

PROFESSEUR A LA FACULTÉ DES LETTRES DE L'UNIVERSITÉ DE LOUVAIN, MEMBRE DES SOCIÉTÉS ASIATIQUES DE PARIS ET DE LONDRES, ETC.

BRUXELLES,

LIBRAIRIE POLYTECHNIQUE D'AUGUSTE DECQ,

9, RUE DE LA MADELEINE.

1858.

PARIS,
Librairie orientale de M. Benjamin Duprat.

LEIPZIG ET BONN,
Librairie de M. Adolphe Marcus.

IMPRIMERIE DE F. VAN GEBL. — BRUXELLES.

AVERTISSEMENT.

On trouvera réunies dans ce petit volume des études sur le texte sanscrit du Mahâbhârata, dont nous publiâmes il y a plusieurs années la première esquisse, et qui, revues et développées, viennent d'être insérées pour la plus grande partie dans le tome Ve de *la Belgique*. C'est à dessein que nous avons conservé à ces épisodes d'une grande épopée le double caractère d'études morales et littéraires.

Nous fîmes choix naguère des morceaux, ici traduits ou analysés, à un point de vue particulier, historique et philosophique : la condition, les mœurs, les devoirs, les vertus de la femme dans les siècles de l'antiquité indienne; tel est aussi l'objet de l'introduction qu'on va lire.

Nous nous préoccupâmes d'un autre point de vue, en élaborant librement la version de ces mêmes épisodes : il nous a paru intéressant de laisser à l'épopée indienne, sa couleur, ses images, ses coupes, son style tantôt simple, tantôt grave et majestueux. Mais, sans porter atteinte à la vérité de l'original, à l'expression des idées, nous avons pris

soin de dégager quelquefois la narration des longueurs et des redites que le goût occidental a le plus de peine à accepter.

Les indianistes ne chercheront point dans ces pages des digressions érudites et des notes abondantes; ils s'apercevront que c'est avec intention que nous avons laissé de côté les questions de mythologie, d'histoire et de géographie, qui auraient embarrassé la marche de notre exposé. Mais le public qui n'a pas appris à connaître l'épopée sanscrite dans des imitations ou des versions en sa langue nationale voudra bien peut-être parcourir ces mêmes pages à titre de nouveauté littéraire; quelques-uns même voudront bien les accueillir comme des matériaux pouvant servir à l'étude des civilisations et des littératures comparées.

Nous laissons aux hommes de goût le droit de prononcer si les figures héroïques de l'Inde sont toujours des portraits de fantaisie modelés après coup, des allégories morales ou philosophiques. Nous aimons à croire que ceux qui ont le sens des réalités de l'histoire et qui se font une juste idée de l'invention et de la composition poétique protesteront contre une tendance trop fréquente aujourd'hui chez les savants et les critiques à transformer les héros de la tradition chantée en personnages imaginaires.

Louvain, 13 juin 1858.

DES PORTRAITS DE FEMME

DANS LA POÉSIE ÉPIQUE DE L'INDE.

INTRODUCTION.

DU SORT DE LA FEMME DANS L'INDE ANCIENNE.

Les épopées sanscrites, publiées depuis peu d'années, n'ont pas encore été entièrement traduites dans l'une ou l'autre des langues européennes; mais déjà on a entrepris sur leur texte de patientes et ingénieuses études, afin de retrouver dans ces annales versifiées les linéaments de l'histoire de l'Inde antique. Ce ne sont point, il est vrai, les monuments les plus anciens de la littérature brahmanique : mais ils présentent assurément un tableau fidèle de la civilisation des royaumes fondés par les Aryas dans la plus belle partie de la péninsule indienne; ils dépeignent un état social fort supérieur à celui que les révolutions ont fait dominer dans l'Inde moderne.

On se convaincra à leur lecture combien grande fut la prospérité de ce pays, comment l'ordre y régna à la faveur de ses institutions, et combien il y eut de douceur dans ses mœurs, avant qu'il subît les superstitions du brahmanisme dégénéré et l'oppression du fanatisme musulman. Après les événements dont l'Inde, soulevée contre la puissance anglaise, vient d'être le théâtre, l'histoire du passé offrira de saillants contrastes avec la dégradation actuelle des populations indigènes.

Parmi les divers points de vue auxquels il est curieux d'analyser les grands poëmes nationaux des Hindous, il en est un qui, si spécial qu'il paraisse, doit faire bien juger, ce nous semble, la portée morale ainsi que l'intérêt histo-

rique de l'épopée sanscrite : c'est l'examen du rôle qu'elle a donné à la femme, des traits qu'elle a empruntés à son image vivante, des idées et des sentiments toujours nobles qu'elle a exprimés en son nom. Nous avons donc choisi cette partie d'un sujet bien plus vaste, comme offrant un des meilleurs moyens d'apprécier la vie sociale des Hindous dans les périodes primitives de leur civilisation toute religieuse, et en même temps le mérite littéraire de leurs immenses compositions. C'est la valeur morale et esthétique des caractères de femme que nous allons mettre en relief, en demandant aux sources elles-mêmes le dessin et les couleurs qui peuvent conserver à nos esquisses quelque chose de l'éclat ou plutôt de la fraîcheur des modèles. Nous venons de revoir avec un soin particulier les pages que nous avons publiées sous le même titre dans *le Correspondant* (1). Nous avons développé ici la partie générale et historique des préliminaires et, sans parler d'un grand nombre d'extraits récemment traduits, nous avons étendu en plusieurs passages l'intéressant épisode de Nala que nous analysions naguère.

§ I.

L'écrivain qui a le premier attiré l'attention des hommes sérieux sur la littérature savante de l'Inde, Frédéric de Schlegel (2), a déjà signalé au commencement de ce siècle les beautés dont la peinture des mœurs a fourni le sujet aux auteurs des épopées sanscrites; il s'est plu à rendre justice, ailleurs encore, au talent dont ils ont fait preuve en traçant le portrait de leurs héroïnes, emprunté, sans aucun doute, à une connaissance intime de la réalité historique. C'est ainsi que l'illustre penseur dit, dans la *Philosophie de de l'Histoire* (3), que « les gracieux tableaux de la vie des Hin-

(1) Livraison de février 1844, tome Ve, 2e année, pp. 210-230.

(2) Dans son ouvrage bien connu sur *La sagesse et la philosophie des Hindous*, publié à Heidelberg en 1808, et traduit de l'allemand en français, par M. A. Mazure (Paris 1837, in-8o). Voir particulièrement les livres IIIe et IVe, intitulés *Histoire* et *Poésie*.

(3) Leçon Ie (traduction française de Lechat, tome Ier).

» doux qui remplissent leurs beaux poëmes, tant anciens » que modernes, nous montrent toute la dignité et le bonheur de la condition domestique et sociale des femmes de » l'Inde, dont ils nous dépeignent aussi les mœurs et le » caractère avec une profonde délicatesse de sentiment et » une retenue pleine d'attrait et de charme, qui va jusqu'à » la vénération. » Il n'a pas eu crainte d'ajouter, dans un sens fort général (1), que, « pour la délicatesse du sentiment » et pour tout ce qui tient à l'amour, à la beauté des femmes, » à leur caractère, la poésie de l'Inde n'a pas à redouter la » comparaison avec ce que la poésie des siècles chrétiens a » de plus beau et de plus noble à lui opposer, quoique, à la » considérer dans son ensemble, elle soit plutôt selon le » goût antique, et pour son fonds purement mythologique, » et par ses formes et son langage ordinairement rhythmiques. »

Certes, la femme n'a jamais pu approcher dans l'Inde de la perfection morale que le Christianisme lui a enseignée, ni de la vertu intérieure dont il a fait sa force; elle n'y a pas non plus exercé l'influence légitime qu'il lui a accordée sur les destinées sociales de tous les peuples chez qui il a complétement dominé. Mais, si la femme n'y est pas encore réhabilitée dans l'exercice de ses devoirs et de ses droits, elle remplit du moins, dans l'Inde, sous la protection des lois brahmaniques, une mission conservatrice, digne d'elle, utile à tous : mission inconnue au plus grand nombre des nations payennes. Nous ne nierons pas que le sort de la femme chez les anciens Germains ne soit à beaucoup d'égards une glorieuse exception à l'empire des coutumes et des préjugés funestes, presque universel dans l'antiquité profane. Il y a longtemps qu'on a relevé les priviléges moraux que des peuples réputés barbares ont su conserver aux portes du monde romain, le respect du sexe faible (2), la chasteté conjugale, l'honneur rendu à la virginité. On est resté dans le vrai tant qu'on n'a pas confondu ces généreuses dispositions avec les fortes vertus que le Christianisme

(1) Ibid., leçon VIe.

(2) *Germanie* de Tacite, c. 8. « Les Germains, dit-il, croient qu'il est dans les femmes quelque chose de sacré et de prophétique; ils ne dédaignent pas leurs conseils et ajoutent foi à leurs prédictions. »

seul a pu enseigner aux nouveaux dominateurs de l'Europe (1). Mais peut-être chercherait-on en vain dans l'antiquité germanique ces sentiments, ces égards unanimes qui, dans l'Inde, sont devenus pour la femme des lois protectrices : et de même, dirions-nous, on aurait quelque peine à mettre les hommages rendus par leurs bardes aux reines, aux guerrières, aux prophétesses des peuples du Nord, en parallèle avec ces tributs de vénération que les chantres de la tradition indienne paient à la vertu des femmes dans la personne de leurs héroïnes. Qu'il nous suffise d'affirmer à l'avance, en attendant que nous invoquions tout à l'heure le témoignage formel des faits, que la femme figure toujours avec grâce, avec dignité, quelquefois avec noblesse et grandeur, dans les scènes les plus graves et les plus solennelles de l'épopée sacerdotale.

Si nous remontons jusqu'à une antiquité très-reculée, voisine en quelque sorte de l'origine de la société en Orient, les Hindous se présentent à nous comme un des peuples qui ont eu la plus haute idée des devoirs de l'homme moral : c'est à une puissance surnaturelle, c'est à l'essence divine qu'ils faisaient remonter l'intelligence, comme la prérogative éminente de l'humanité.

Cette notion ne s'est jamais perdue entièrement chez les Aryas de l'Inde, malgré l'ascendant du culte symbolique, mais sensualiste de la nature, dans la première période de leur histoire; c'est ce dont fait foi mainte prière, mainte formule poétique ou liturgique, que nous retrouvons dans la collection des chants sacrés du Véda (2). Les croyances spiritualistes qui avaient éclairé le berceau de cette nation destinée à une existence séculaire rayonnèrent encore avec plus d'éclat sur la constitution politique qu'elle se donna quand elle eût occupé les plus riches contrées de la péninsule; elles étendirent leurs reflets jusqu'à cette multitude de reli-

(2) Lire le troisième chapitre d'Ozanam, intitulé: *Les lois*, au tome Ier de ses *Études germaniques*, et les leçons XIIIe et XIVe sur *La civilisation au Ve siècle*.

(1) Voir sur ce point deux chapitres de notre *Essai sur le mythe des Ribhavas* (Paris, 1847, un v. in-8o), l'un sur la notion de l'homme dans le Véda ; l'autre sur le sentiment moral dans la société indienne d'après les textes védiques.

gions et de cultes qui s'élevèrent sur le fond ancien de la mythologie indienne, de même qu'elles pénétrèrent profondément dans toutes les branches de la législation brahmanique (1).

Les doctrines des Hindous sur l'immortalité de l'âme, quoique mêlées de notions erronées, bien qu'altérées par l'abus de quelques symboles, et surtout par l'idée de la métempsycose, exerçaient un empire constant sur le cours de leur vie; elles étaient en réalité la sanction des vertus dont la loi religieuse leur faisait une habitude, en quelque sorte un besoin. La famille indienne était fortement et régulièrement constituée, et ses relations intérieures étaient en harmonie avec les préceptes sacrés qui s'imposaient à chacun de ses membres dans toutes les heures de son existence terrestre, dans le cours entier des années comme dans tous les instants de chaque jour.

Il y avait au sein de la famille un échange continuel de devoirs, de services, d'égards, de prières. Le fils était lié au père par des obligations morales imprescriptibles, comme tout homme l'était nécessairement à son maître spirituel qui lui avait transmis la connaissance des livres révélés; rien n'était plus sacré que la vénération toute filiale commandée envers les auteurs de la vie et ceux de l'initiation intellectuelle. L'époux était de même lié à son épouse par une idée toute religieuse : c'est la femme qui donnera le jour au fils qui doit, par ses prières et ses sacrifices, délivrer du séjour infernal l'âme de son père décédé (2); le petit-

(1) Dans son *Cours familier de littérature*, entretiens 3e et 4e (1856), M. de Lamartine a opposé fort habilement l'antique sagesse de l'Inde à l'école de la perfectibilité indéfinie qui assimile l'enfance de l'humanité à l'état de la brute, et à ce sujet il a plaidé avec une douce éloquence la supériorité des traditions chrétiennes; malheureusement, son langage est resté équivoque sur l'affinité des croyances et doctrines indiennes avec le Christianisme.

(2) Le rédacteur du *Code de Manou* fait valoir cette idée quand il veut expliquer l'étymologie du nom de fils, en sanscrit (liv. IX, v. 38) : « Par la raison que le fils délivre son père du séjour infernal appelé *Pout*, il a été appelé Sauveur de l'enfer *(Pouttra)* par Brahmâ lui-même. » D'autres écrivains indiens soutiennent la même étymologie, si douteuse et même insoutenable qu'elle paraisse.

On interpréterait plus naturellement le nom de l'enfant, comme signifiant *nourri, soutenu*, en tirant le mot *putra* d'une racine analogue à celle d'où dérive le nom de père, *pitri*, c'est-à-dire, soutien, nourricier de la famille.

fils est appelé par le même principe à remplacer le fils dans l'accomplissement d'un devoir aussi solennel (1). C'est en vue de cette croyance que le poëte épique a dit (2) : « La » femme est la voie du ciel (la source du salut); la femme » est la souche toujours vivante ou la perpétuité de la » famille. » On le voit par ces passages, le profond respect des Hindous pour les femmes aurait en partie sa source dans l'idée de la rédemption du père par le fils, des ancêtres par leurs descendants mâles : il était juste qu'une part fût faite aussi aux droits de la maternité.

Or, c'est un fait mis hors de doute, qu'un respect, reposant sur d'aussi nobles fondements que celui dont la femme était entourée dans l'Inde, a persisté presque unanimement chez tous les peuples de race aryenne, et que ce respect a passé de leurs croyances religieuses dans leurs mœurs et dans leur législation. Que l'on jette un coup d'œil sur les constitutions sociales des nations anciennes soumises au polythéisme, on conviendra sans peine qu'aucune de ces nations n'a mieux assuré que les Hindous l'heureuse influence de la femme dans la constitution de la famille, et n'a conçu des notions plus pures de ses devoirs et de sa dignité. Le Code des Lois de Manou, qui est au nombre des monuments les plus vénérables de l'antiquité indienne (3), nous en est le meilleur garant: ces lois s'occupent fort longuement du mariage et de ses conditions avec une scrupuleuse rigueur et à l'aide des distinctions de la plus subtile casuistique (4); elles le représentent comme une des grandes institutions qui fournissent à la société brahmanique des garanties d'ordre et de stabilité. Dans tous les rangs du corps social, elles règlent minutieusement l'état intérieur des familles et les relations de leurs membres; mais elles donnent invariablement pour base, à la prospérité des familles, l'accomplis-

(1) Mânava-dharma-Çâstra. Liv. IV, v. 127 suiv., v. 140.

(2) Dans l'épisode du *Mahâbhârata* qui renferme l'histoire de Sacountalâ, VIIIe lecture, dist. 38 (éd. Chézy, appendice). — Voir la *Philosophie de l'histoire* de Fréd. de Schlegel, leçon VIe.

(3) Il serait difficile d'en reporter la rédaction fondamentale au-dessous du Xe siècle avant l'ère chrétienne.

(4) Dans les livres IIIe et Ve. — Mariage; devoirs du chef de famille. — Règles d'abstinence et de purification; devoirs des femmes.

sement rigoureux des obligations réciproques imposées aux époux. Notre tâche n'est point ici d'exposer complètement la législation religieuse de l'Inde touchant le mariage. C'en est assez de donner sur cette matière spéciale quelques extraits de nos recherches, et de nous arrêter à l'appréciation sommaire d'une des institutions fondamentales du brahmanisme, qui a déterminé le sort des femmes et les a soustraites au régime de la force ou de l'arbitraire. Déjà une dissertation remarquable de M. Kalthoff a mis en lumière les dispositions des lois indiennes au sujet du mariage, comparées surtout à celles de la loi juive (1); puis, la traduction française du code de Manou, due à un indianiste distingué, feu Loiseleur Delongchamps (2), a rendu accessibles à de nombreux lecteurs ces textes fort curieux d'une antique législation, en attendant que l'on ait mis au jour toutes les œuvres du droit indien qui en contiennent les détails. Il appartiendrait à un compatriote de W. Jones et de Th. Colebrooke d'écrire un livre de droit et d'histoire sur la condition de la femme dans la société indienne depuis les temps les plus reculés, comme l'a fait M. Edouard Laboulaye pour le monde occidental où l'Evangile a facilité la fusion des deux législations aussi bien que des deux races romaines et germaniques, entre lesquels il était partagé (3).

Un double soin a préoccupé, semble-t-il, les législateurs indiens, toutes les fois qu'ils ont parlé de la femme et de l'existence légale qu'ils lui avaient octroyée dans la société domestique. Tantôt ils restreignent sa liberté pour la maintenir dans les habitudes de vertu dont ils lui ont fait une stricte obligation; tantôt ils commandent à ses proches et à tous les hommes indistinctement, des égards et des marques d'honneur qui soient pour elle le soutien, l'approbation et la récompense de sa conduite. Tel est l'esprit des nombreuses prescriptions du livre de Manou sur l'enchaînement des devoirs sérieux qui obligent la femme elle-même et lient aussi tous ceux qui l'entourent ou l'approchent.

(1) *Jus matrimonii veterum Indorum*, &., Bonn, 1827, in-8°.

(2) *Lois de Manou, comprenant les institutions religieuses et civiles des Indiens*, &. (Paris, 1833), et le recueil des *Livres sacrés de l'Orient*, par G. Pauthier (ibid. 1840).

(3) *Recherches sur la condition civile et politique des femmes depuis les Romains jusqu'à nos jours.* (Paris, 1853, 1 vol. in-8°).

On découvre aisément dans les sentences et décisions législatives qui concernent les femmes de l'Inde, la pensée d'une protection continuelle dont la société leur est redevable comme au sexe le plus faible, et d'autre part, le droit de direction que les maîtres du pouvoir, dans l'état et dans la famille, sont tenus d'exercer constamment sur leurs personnes. Les sages de l'antiquité indienne, appelés à sanctionner les coutumes et à maintenir les mœurs des premiers âges, n'ont pas perdu de vue ce qu'ils devaient laisser à la dignité humaine; c'est pourquoi ils ont demandé la vertu des femmes à la libre impulsion de la conscience (1), en reconnaissant qu'elles ne peuvent être retenues dans le devoir par des moyens violents, et que « celles-là seulement sont bien en sûreté qui se gardent elles-mêmes de leur propre volonté. » Mais ils ont usé cependant de leur toute-puissance pour apporter certaines restrictions à la liberté presque illimitée dont les femmes avaient joui dans les temps antérieurs à un état fixe et régulier de civilisation; s'ils les ont soustraites aux dangers de la vie errante que quelques groupes de populations rebelles à la loi brahmanique ont longtemps menée dans la péninsule indienne, ils les ont prémunies en même temps contre les séductions du luxe et de la mollesse qui naquirent bientôt de la haute prospérité des monarchies de l'Inde.

L'enfance de la femme est laissée par Manou à l'influence de l'éducation domestique; mais, dans un âge fort tendre, dès l'âge de huit ans, elle est déclarée apte à contracter un mariage légal (2) : évidemment la sollicitude du législateur a été éveillée sur ce point dans l'intérêt des mœurs, par l'influence d'un ardent climat sur le développement physique de la race hindoue. La cérémonie du mariage remplace pour les femmes la cérémonie de l'initiation qui suit pour les hommes, vers l'âge de seize ans, un noviciat passé dans la retraite et l'étude (3) : leur zèle à servir leur époux tient lieu du séjour auprès du *gourou* ou père spirituel, et le soin de leur maison de l'entretien du feu sacré. Cepen-

(1) *Mânava-dharma-Çâstra*, liv. IX, v. 10, v. 12 et suiv.
(2) *Mân. dharma*. Liv. IX, v. 72, 88, 94.
(3) Ibid. Liv, II. v. 67.

dant, il est une condition mise à la pleine efficacité du mariage religieux, la virginité : à elle seule sont destinées les *mantras* ou formules des cérémonies nuptiales (1), qui font entrer la femme dans un ordre particulier de devoirs et de vertus, d'après la volonté de Brahmâ dans la création des êtres. Quand le mariage a reçu des prières consacrées sa sanction nécessaire, il devient un pacte complet et irrévocable; aussi tout a été prévu dans les lois écrites, de sorte que cet engagement solennel fût contracté avec des garanties pour la satisfaction personnelle des époux et pour le bien-être des familles ainsi que des classes légalement constituées. On y fait connaître les qualités d'une épouse accomplie et tous les caractères d'un nom doux et favorable ; des maux héréditaires qui pèsent sur les familles, le mépris où elles vivent des rites sacrés, des accidents ou des défauts corporels, des noms qui rappellent certains animaux ou des objets effrayants, tels sont les principaux d'entre les signes néfastes dont il est fait mention dans les textes à ce sujet (2). Ce n'est pas assez qu'une femme soit bien faite et gracieuse dans sa démarche; il faut encore qu'elle porte un nom qui soit harmonieux: « Que le nom d'une femme, est-» il dit dans Manou (3), soit facile à prononcer, doux, clair, » agréable, propice; qu'il se termine par des voyelles lon-» gues, et ressemble à des paroles de bénédiction! » Ainsi à la langue sanscrite seule appartient la prérogative de fournir aux classes civilisées de l'Inde des noms féminins aux désinences sonores et doucement prolongées, à l'exclusion de mots plus durs empruntés aux idiômes des barbares ou des peuples des frontières (4).

Quant au choix d'un époux, la femme indienne était en possession d'une assez grande liberté qui n'avait guère d'au-

(1) Ibid., Liv. VIII, v. 226 et 227. Liv. IX, v. 47 et 96. — On ne peut prendre à la lettre ce qui est dit au livre IX, v. 18, comme si « aucun rite sacré n'est pour les femmes, accompagné de prières (*mantras*).» Tout le commencement de ce livre a été rédigé peut-être assez tard sous l'empire de l'appréhension de désordres et d'abus qui ont donné lieu à toute espèce de restrictions législatives; alors la femme a été, dans la loi, taxée d'inconstance et accusée de fausseté.

(2) *Mân. dharma*. Liv. III, v. 7, suiv.

(3) Ibid., v. 10, Liv. II, v. 33.

(4) Les *Mlétchas* et les *Antyas*.

tre limite que les priviléges des castes et du pouvoir paternel. Il était ordonné aux hommes de prendre leur épouse dans la caste où ils étaient nés eux-mêmes ; seulement dans un second mariage il leur était permis de contracter des liens dans une caste inférieure à la leur. Il y avait déjà en cela une infraction à la première rigueur de la coutume et à son interprétation religieuse, puisque la femme devait être du même ordre que le mari pour être digne de l'union des mains (1), ainsi que pour prendre part légitimement aux sacrifices de la famille. On n'a pas de peine à comprendre les obstacles que les chefs de la société indienne ont apportés au mélange des castes, en raison des conséquences sociales et religieuses qui en découlaient : la production fatale des classes inférieures et viles, l'abandon des sacrifices et des rites appartenant en propre aux familles pures, en un mot, la confusion des droits et des devoirs (2). D'un autre côté, le consentement du père est requis par la législation pour que les filles puissent accomplir l'acte solennel du mariage ; elles n'en sont dispensées que si le père ou quelque autre membre de la famille qui le représente n'a point pourvu à leur union dans l'espace de trois années après le terme fixé (3) ; cependant, en aucun cas, le mariage ne peut être célébré sans les rites religieux consacrés par l'usage et la tradition. Le libre choix d'un époux, appelé *Svayambara* ou « choix personnel », a été de fait le privilége des princesses de l'Inde, si l'on en juge par des exemples tirés de l'histoire héroïque : c'est ainsi que Râma, Krischna, Ardjouna, Nala ont été choisis pour époux, par des femmes de sang royal, dans des solennités que l'on ne voit point avoir été proscrites plus tard par les arrêts d'ailleurs si formels et si minutieux du Brahmanisme (4). Ajoutez à cela que la loi déterminait les degrés de parenté qui apportaient des em-

(1) *Pâni-grahana*, rite essentiel pour les personnes de même classe. — *Mân. dharma*. Liv. III, v. 43.

(2) V. la *Bhagavad-Gitâ*, lect. I, v. 42-45, et le Code de Manou, livre X, v. 24 suiv,

(3) *Mân. dharma*. Liv. IX, v. 90-93.

(4) Cette élection solennelle dispensait la mariée du consentement paternel donné dans les formes ordinaires et le futur époux du don que le père de la femme avait droit de recevoir : les rites religieux restaient les même

pèchements absolus au mariage ; ses prescriptions ne sont pas moins rigoureuses que celles du droit romain touchant les obstacles qui proviennent des liens du sang.

Dans toutes les dispositions qui concernent les alliances permises ou prohibées éclate évidemment la haute prévoyance des pouvoirs conservateurs de la société indienne, prévoyance qui s'étend aux intérêts des familles comme aux conditions de la perpétuité et de la splendeur des castes ; mais, si expresses que fussent les défenses portées dans cet ordre de faits, si terribles que fussent les menaces formulées contre les violateurs de ces défenses, les désordres que l'on voulait prévenir se sont perpétués et se sont même multipliés parmi les populations pures d'origine aryenne. Non seulement une perturbation profonde s'est introduite irrésistiblement dans la vie publique de tous les États quand un nombre presque indéfini de classes dégénérées se fut formé au-dessous des castes réputées immuables dans leur supériorité originelle ; mais encore force n'est point restée aux interprètes et aux exécuteurs des lois sur l'union des familles ou sur les rites du mariage considéré comme acte civil et religieux. C'est au point que les rédacteurs du code de Manou, tenant compte de l'état des mœurs et de l'empire des coutumes, ont consigné dans ce livre huit modes de mariage dont quatre seulement sont conformes à l'esprit des croyances brahmaniques (1). Tandis que les noms des grandes divinités, de Brahmâ, des Dévas, des Richis, des Pradjâpatis, ont servi à sanctionner ces quatre modes d'union légitime, les noms des mauvais génies et des êtres malfaisants, les Asouras, les Rakschasas, les Piçâtchas ont caractérisé les unions illégitimes, fortuites et violentes, et celui des musiciens célestes, les Gandharvas, les unions qui sont le fruit d'une subite et mutuelle passion.

Ce fut la conséquence des révolutions que subit la religion des Aryas de faire prévaloir les conceptions de l'anthropomorphisme sur le naturalisme symbolique des Védas. Il est vraiment curieux de voir comment la force des choses et la fidélité du sens historique ont amené les législateurs à définir ces derniers modes de mariage qu'ils sont tenus de

(1) *Mân. dharma*. Liv. III, v. 21 suiv.

flétrir au même instant (1). Promettant des biens en abondance à ceux qui contractent des unions agréables aux dieux et conformes aux rites sacrés, ainsi que des avantages temporels et futurs aux fils qui en naîtront, ils déclarent répréhensibles, exécrables même, les unions qui naissent d'une passion aveugle et brutale, et d'où ne doit sortir qu'une postérité méprisable. Il faut bien rendre hommage à la véracité des légistes et des moralistes du Brahmanisme, puisqu'ils n'ont pas craint de donner à leur tableau des ombres nettement dessinées; est-il permis à la main de la critique de les effacer ou de les adoucir sous prétexte de justice et d'impartialité? Ces mêmes ombres reparaissent dans les récits des poëtes, et, à vrai dire, elles ajoutent de la vraisemblance à l'histoire authentique de la civilisation des Hindous que l'on y cherche aujourd'hui. Qu'il soit bien entendu que si nous retrouvons dans l'épopée sanscrite des figures héroïques conformes au type des plus hautes vertus si bien tracé par la magistrature sacerdotale de l'Inde, nous ne cacherons pas tant d'autres personnages qui attestent le libre jeu, et même l'effervescence et les excès des passions humaines en dehors du cercle où l'action incessante d'une loi religieuse, forte de son antiquité, tendait à les circonscrire.

Il est dans l'histoire héroïque quelques exemples de l'enlèvement de princesses qui sont mêlées désormais aux aventures de personnages du poëme; mais d'autre part les principaux héros épargnent la vie des femmes que le sort des armes fait tomber entre leurs mains, et l'on ne voit point dans les chants tout remplis de batailles le massacre impitoyable des femmes et des enfants qui fut de règle dans la dernière insurrection des Cipayes.

Il est un autre point de législation indienne que nous ne pouvons passer sous silence dans cet endroit de nos recherches: c'est la consécration de la monogamie, comme d'une des bases constitutives de la famille. Il ne peut être douteux que dans les temps anciens, l'unité du mariage ne dominât presque sans exception chez les Hindous: elle nous est attestée même dans leur mythologie par l'exemple des princi-

(1) Ibid., liv. III, v. 37-42. Voir la dissertation citée de Kalthoff, p. 28 suiv.

paux dieux, Brahmâ, Vischnou, Çiva, qui n'avaient chacun qu'une épouse, Sarasvatî, Lakschmî, Parvatî. Mais l'infraction à cette loi sociale s'est produite dans la suite des temps quand les poètes se furent permis d'attribuer aux dieux des amours coupables, quand ils chantèrent les artifices des nymphes célestes envoyées sur la terre pour séduire les sages dont la haute vertu portait ombrage et inspirait autant de crainte que de jalousie à tous les ordres des Dévas. Il advint que la polygamie fut tolérée, mais comme une exception, ou comme un désordre contre lequel toute loi écrite est impuissante. Les princes ont les premiers réclamé comme une faveur due à leur rang la pluralité des femmes, qui ne devait pas rester renfermée dans les cours, mais descendre bientôt après jusque dans les classes inférieures (1). La sensualité excitée par l'ardeur du climat a ébranlé un des grands principes de la société domestique, et a étendu toujours davantage une concession faite d'abord aux exigences des grands, la polygamie de luxe ou plutôt d'honneur que les Radjas de l'Inde ont mise en usage, comme les chefs militaires des Germains (2). N'importe la mesure où cette infraction aux lois et aux usages de l'antiquité a prévalu dans les royaumes de l'Inde moderne, il était juste de revendiquer pour la nation indienne l'honneur d'avoir maintenu dans ses lois la monogamie, comme la forme normale de l'union conjugale jusque dans des siècles très-rapprochés du nôtre; il n'est pas indifférent à notre but particulier dans ce travail de signaler l'antiquité de cette disposition légale et le respect sous l'empire duquel elle s'est conservée longtemps après l'âge héroïque des Hindous.

Il ressort, nous osons le croire, des aperçus qui précèdent sur quelques grands principes de la législation indienne, que dans l'état normal de civilisation qu'elle a fondé et soutenu, l'organisation de la famille est demeurée forte et que la

(1) *Mân. dharma.* Liv. VII, v. 219-22. — Voir Dubois, *Mœurs, institutions, et cérémonies des peuples de l'Inde,* tome Ier, p. 287-288 (Paris, I. R., 1830).

(2) Tacite qui a rendu hommage à la vie morale des Germains et à leur observation sévère des lois du mariage, nous fait connaître l'exception : « Nec ullam morum partem magis laudaveris. Nam prope soli barbarorum singulis uxoribus contenti sunt, exceptis admodum paucis, qui non libidine, sed ob nobilitatem plurimis nuptiis ambiuntur. » *Germania,* ch. 18.

femme y a joui d'une aussi grande somme d'honneur et de liberté que la prudence et les raisons d'état permettaient de lui accorder. Nous insisterons encore quelque peu sur cette partie assez curieuse de l'histoire sociale de l'Asie, en interrogeant de nouveau les textes qui avaient force de loi dans les siècles florissants d'une grande nation.

§ II.

Que Manou et ses continuateurs prennent soin de rappeler à diverses reprises les marques de déférence qui sont dues aux femmes, c'est ce dont sera infailliblement frappé quiconque lira les livres de lois qui portent son nom et dont l'autorité a reposé sur sa prétendue mission de révélateur; or, ces égards imposés, au nom même de la divinité, à tous les membres du corps social s'étendent à la vie publique comme à la vie privée. Qu'on salue les femmes avec respect sans se nommer, ainsi le veut Manou, mais en leur donnant le nom de *Madame* ou de *Bonne Sœur* (1); c'est en ces termes que tout homme soumis à la loi adresse la parole, soit à l'épouse d'un autre, soit à la femme qui ne lui est pas alliée par le sang. Que chacun se fasse un devoir de céder le passage à une femme, comme il le ferait à un vieillard ou à un Brâhmane: telle est une des autres observances générales recommandées par Manou (2). Mais il importe au sacerdoce de marquer la place d'honneur que la femme doit occuper au foyer domestique; il dira en raison de quelle haute volonté elle doit être l'objet des égards de tous ses proches.

« Partout où les femmes sont honorées, est-il écrit dans » le même livre (3), les divinités sont satisfaites; mais, lors- » qu'on ne les honore pas, tous les actes pieux sont sté- » riles. — Toute famille où les femmes vivent dans l'afflic- » tion ne tardera pas à s'éteindre; mais lorsqu'elles ne sont

(1) « *Bhavati.* » — « *Subhage bhagini.* » — *Mân. dharma*, liv. II, v. 49, v. 123-119. Au lieu de se nommer, l'homme instruit se contente de dire: « C'est moi. »

(2) *Mân. dharma*, liv. II, v. 138.

(3) Ibid., liv. III, v. 56-58.

» pas malheureuses, la famille s'augmente et prospère en » toutes circonstances. — Les maisons maudites par les » femmes d'une famille, auxquelles on n'a pas rendu les » honneurs qui leur sont dus, se détruisent entièrement » comme si elles étaient anéanties par un sacrifice ma- » gique. »

Le poète législateur ne se fait pas faute d'entrer dans les détails pour affirmer à quel point l'éclat de la famille entière dépend de l'observation de ces préceptes, et la prospérité des hommes, des égards et des présents dont sont comblées les femmes de leur maison (1). Tout permet de croire, d'ailleurs, que cet état de choses a existé dans l'Inde aux époques anciennes de son histoire, comme le veut une tradition encore vivante de nos jours dans les cours dégénérées de cette contrée (2).

Gardons nous de trop demander aux Aryas de l'Inde sur ce point de la vie sociale; n'ayons pas l'illusion de chercher dans les siècles du polythéisme, ce qui n'est entré dans les mœurs du monde civilisé que par l'action réparatrice de l'Evangile. Mais constatons que le Brahmanisme est resté dans les voies de l'humanité et de la justice, tout en prescrivant à la femme une subordination qui résultait de son infériorité naturelle et religieuse. Il n'a conféré, il est vrai, à la femme aucun droit légal; mais il l'a expressément confiée à la garde des dépositaires du pouvoir, en même temps qu'au respect et à l'affection des siens. Il l'a mise, à tous les âges, dans la dépendance des hommes qui composent avec elle une même famille: « Pendant son enfance, est-il » dit dans Manou (3), une femme doit dépendre de son » père; pendant sa jeunesse, elle dépend de son mari; son » mari étant mort, de son fils; une femme ne doit jamais » se gouverner à sa guise. » Afin de prévenir des écarts que l'insouciance d'autrui semblerait favoriser dans sa conduite, les sages ont invoqué en faveur de la femme l'autorité et la vigilance des personnes qui lui sont données comme ses pro-

(1) Ibid., liv. III, v. 55, v. 59-63.

(2) Voir Rég. Héber, *Voyage à Calcutta*, &., tome Ier, p. 141 (traduction française).

(3) *Mân. dharma*. Liv. V, v. 148. La même sentence est répétée dans des termes presque semblables, au livre IX, v. 3.

tecteurs naturels (1). Cette vigilance sera de tous les instants : car, « on doit surtout s'attacher à garantir les femmes des » mauvais penchants, même les plus faibles ; si les femmes » n'étaient pas surveillées, elles feraient le malheur des » deux familles. »

Que promet aux femmes la loi religieuse en retour de cette abnégation qu'elle leur impose devant les représentants du pouvoir social dans la famille ? Elle étend sur elles une protection qui les suit partout ; si elle leur refuse une éducation savante, la connaissance des lois, l'étude suivie des livres sacrés et même la lecture de l'épopée sacerdotale (2), elle leur donne part dans une juste mesure aux actes pieux qu'accomplit le chef de famille.

Aussitôt mariée, la femme tombait sous la puissance de son époux ; mais elle trouvait en lui un protecteur légal, un soutien, non pas un maître absolu : telle était la signification des noms d'époux et d'épouse, l'un marquant l'obligation de soutenir et de défendre, l'autre le droit d'obtenir secours et protection (3). La femme légitime était en communauté de culte avec son mari ; elle participait aux cinq grandes offrandes (*mahâ-yadjnas*), ou actes quotidiens méritoires, que devaient accomplir les maîtres de maison, c'est-à-dire, l'adoration du Véda qui consiste dans la récitation des Écritures, les trois offrandes adressées aux Mânes, aux Divinités, aux Esprits, et l'accomplissement des devoirs hospitaliers envers les hommes. Cependant, bien que le Véda ordonne des devoirs communs qui doivent être accomplis par l'homme de concert avec la femme, Manou n'a pas astreint rigoureusement celle-ci à toutes les pratiques religieuses qui marquent la vie entière des hommes des trois classes supérieures ou des *Dvidjas*, c'est-à-dire, des hommes deux fois

(1) Ibid., liv. IX, v. 2 et 5. — Tout ce qu'il est dit dans ce livre ainsi que dans le livre II (v. 13-15) de la ruse des femmes semble provenir de la rédaction des derniers continuateurs de Manou.

(2) Dans la suite des temps on permit aux femmes la lecture des *Pourânas*, compilations mythologiques qui popularisèrent les croyances et les légendes des premiers âges du Brahmanisme.

Voir la préface de M. Burnouf au *Bhâgavata Pourâna*, t. I, p. XX, et le texte même, I, 4-25, II, 7-46.

(3) *Bhartri*, *Bhartâ*, signifie littéralement soutien (qui sustentat) ; *Bhâryâ*, celle qui doit être soutenue (sustentanda, nutrienda).

nés (1). « Il n'y a, a-t-il dit à ce propos (2), ni sacrifice, ni » pratique pieuse, ni jeûne, qui concernent les femmes en » particulier; qu'une épouse chérisse et respecte son mari, » elle sera honorée dans le ciel ! » Ce qui revient à dire que le sacerdoce indien, si exigeant qu'il ait pu être relativement aux actes religieux commandés aux hommes, n'a demandé impérieusement à la femme que la pratique consciencieuse de vertus morales, indispensables à la prospérité de la famille, au maintien de la sociabilité; il est évident que, sous le rapport religieux, dans tout ce qui tient aux choses sacrées, il a placé légalement la femme dans une infériorité marquée.

La tâche toute spéciale que Manou confie à l'épouse dans le culte domestique, c'est la garde, l'entretien du feu sacré devant servir aux sacrifices qui s'accomplissent avec les mêmes rites que les cérémonies de la naissance et du mariage: le même feu, appelé dans la loi feu nuptial, est nécessairement employé pour les offrandes du soir et du matin, pour les cinq grandes oblations, et pour la cuisson journalière des aliments. Cependant, le Brahmanisme a cherché à introduire dans ces prescriptions liturgiques le même symbolisme qu'il a fait dominer dans l'interprétation de ses croyances et de ses pratiques. Un père est l'image du Seigneur des créatures (*Pradjâpati*); une mère, l'image de la terre (3); un instituteur, l'image de l'être divin (*Brahm*). Une soumission respectueuse aux volontés de ces trois personnes est déclarée la dévotion la plus éminente: car, elles représentent les trois mondes, les trois ordres ou états de vie, les trois Livres saints, les trois feux. « Le père est » le feu sacré, perpétuellement entretenu par le maître de » maison; la mère, le feu des cérémonies (4); l'instituteur, » le feu des sacrifices: cette triade de feux mérite la plus » grande vénération. »

En exposant les charges de la maternité, Manou n'oublie

(1) La première fois par le fait de la naissance corporelle, la seconde fois par l'initiation spirituelle ou intellectuelle.
(2) *Mân. dharma*. Liv. V, v. 155.
(3) *Mân. dharma*. Liv. II, v. 225 et suiv.
(4) Ibid., v. 231. Ce feu qui représente la mère est pris dans le premier, et il est placé vers le sud, d'où il est appelé *dakchina*, méridional.

jamais d'en faire ressortir les prérogatives : la mère partage avec le père l'autorité qui tombe sur les enfants issus du mariage ; si elle leur doit les soins de l'éducation dans l'enfance, elle obtient une part bien plus grande de leur respect que le père lui-même : « Un père, dit la Loi (1), est plus » vénérable que cent instituteurs ; une mère est plus véné- » rable que mille pères ! »

L'époux confie à l'épouse une surveillance constante des intérêts de la famille : elle doit veiller à la conservation de la fortune, intervenir quelquefois dans les affaires de la maison et en diriger sagement les dépenses (2). Les femmes qui sont parfaitement heureuses, dignes de respect, et qui font l'honneur de leurs maisons, Manou les appelle les « Déesses de la fortune. » Le nom de maîtresse, *patnî* (3), a marqué dans l'usage familier des Hindous la déférence qui était due à la mère et à l'épouse, en retour de son dévouement à ses devoirs domestiques. Toute femme qui est vertueuse a droit aux bons offices et à la protection de son époux, si celui-ci veut plaire aux dieux. Bien plus, le Brahmanisme étend à la femme fidèle ses promesses de béatitude dans une autre » vie (4) : « Celle qui ne trahit pas son mari, et dont les » pensées, les paroles et le corps sont purs, parvient après » sa mort au même séjour que son époux, et elle est appelée » vertueuse par les gens de bien. »

D'autre part, les Hindous ont réglé tous les points de droit relatifs au divorce dans un sens défavorable à la femme. Ils ne lui ont pas concédé le droit de demander le divorce, de provoquer une répudiation légale, malgré les vices et les excès dont l'époux a pu se rendre coupable. Au contraire, l'époux était en possession de ce droit pour des causes graves que les législateurs ont jugé bon de déterminer : de ce nombre sont certains maux corporels et des désordres entraînant une honte publique. La femme répudiée ou abandonnée retourne chez ses parents, et elle est

(1) Ibid., liv. II, v. 144-145.

(2) Ibid., liv. V, v. 150 ; liv. IX, v. 27.

(3) Forme dérivée du mot sanscrit *pati*, maître, et que l'on retrouve dans le lithuanien *pati*, épouse, et dans le grec πότνια, nom d'honneur de la femme et surtout des femmes d'une haute naissance et d'un rang élevé.

(4) *Mân. dharma*. Liv. IX, v. 27. —V. ibid., v. 95, Liv. V, v. 165-66.

tenue de vivre désormais dans l'isolement (1). En certains cas, l'épouse renvoyée légalement peut renouer des liens légitimes avec celui qui fut son époux et même avec un autre.

Une femme devient-elle veuve, la loi religieuse lui impose l'obligation d'une vie chaste et retirée; elle lui recommande d'éviter tout ce qui serait offensant pour la mémoire de son époux, si elle veut habiter le même ciel que celui-ci (2). Elle définit expressément quel doit être le culte d'une veuve envers le mari qu'elle a perdu (3) : « Qu'elle » amaigrisse son corps volontairement en vivant de fleurs, » de racines et de fruits purs; mais après avoir perdu son » époux, qu'elle ne prononce même pas le nom d'un autre » homme! » — « Que jusqu'à la mort elle se tienne patiente » et résignée, vouée à des observances pieuses, chaste et » sobre comme un novice, s'appliquant à suivre les excel- » lentes règles des femmes n'ayant qu'un seul époux (4)! » De même que plusieurs milliers de Brâhmanes austères, exempts de sensualité dès leur plus tendre jeunesse, la femme vertueuse qui, après la mort de son mari, se conserve parfaitement chaste, va droit au ciel quoiqu'elle n'ait pas d'enfants: nulle part ne lui est assigné le droit de prendre un second époux. L'ignominie en cette vie et des peines infamantes dans d'autres vies sont réservées aux veuves qui ne gardent point cette conduite toujours honorable et pure dont il leur est fait un précepte (5).

C'est assez dire que le Code de Manou ne consacre aucunement les *Satîs* ou *Suttis*, c'est-à-dire, les sacrifices des femmes sur le bûcher de leurs époux, qui s'offrent dans l'histoire comme une coutume réputée légale, particulière à

(1) On verra plus loin, dans l'histoire de Damayantî, la situation particulière que le droit et les coutumes ont faite à la femme indienne séparée de son époux.

(2) *Mân. dharma*. Liv. V, v. 151 et 156.

(3) Ibid., liv. V, v. 157-60.

(4) Les peuples du midi de l'Inde, soustraits à l'empire des lois brahmaniques, ont admis la légitimité d'une seconde union pour les femmes, par ex. les *Bhillas* et plusieurs nations du Dékhan. V. Lassen, *Antiquités indiennes*, t. I, p. 369.

(5) *Mân. dharma*, liv. V, v. 161-66. Liv IX, v. 47.

l'Inde (1). Bien que des textes assez anciens y fassent allusion dans des passages réunis par H. T. Colebrooke (2), il est invraisemblabe que cette coutume remonte aux siècles de l'antiquité indienne dont le véritable esprit se reflète dans le recueil imposant des lois mises collectivement sous le nom de Manou. Elle s'est produite, nous pouvons l'admettre, tout d'abord comme exception: ainsi jugerait-on ces immolations volontaires, signes d'attachement héroïque donnés par quelques princesses à leurs époux, et dont on retrouve des exemples dans les anciens poètes. Qu'on observe toutefois (3), que l'épopée au fond la plus ancienne, le *Rāmâyana,* nous montre les veuves des princes leur survivant et traitées par tous avec respect; puis, que le *Mahâbhârata* nous donne un seul exemple d'une immolation de ce genre, celui de Madrî, la plus jeune épouse du roi Pândou. Il est permis de croire que ces traits d'héroïsme ont été imités de plus en plus fréquemment dans les temps historiques de la société indienne; c'est au point qu'ils n'étaient plus rares, surtout dans la caste guerrière, à l'époque où Alexandre le Grand a pénétré dans l'Inde, et qu'ils ont dû frapper très-vivement les voyageurs grecs. Il n'en est pas moins vrai, que, pendant bien des siècles, l'immolation dans les flammes s'offrait comme l'alternative laissée aux veuves qui ne voulaient pas se soumettre le reste de leur vie aux prescriptions sévères de la loi. Plus tard seulement, une coutume qui répugnait à l'humanité des religions de l'Inde et à la douceur naturelle du caractère des Hindous est entrée en quelque sorte dans les mœurs, et s'est perpétuée jusqu'à nos jours sous la domination anglaise qui ne l'a combattue qu'avec lenteur et prudence (4).

(1) On nous parle de chefs germains qui donnaient l'ordre d'attacher sur leur bûcher les femmes auxquelles ils avaient fait l'honneur de les faire conduire à leur suite.

(2) *On the duties of a faithful Hindu Vidow.* Mémoire inséré dans les *Asiatic Researches,* tome IV (éd. de Calcutta, in-4o), et dans les *Miscellaneous Essays* du même auteur, tome I, p 114-22 (London, 1837).

(3) Voir KALTHOFF, dissert. citée, p. 91-94. — LASSEN, *Indische Alterthumskunde,* tome Ier, p. 493 (*Mahâbhârata,* liv. I, lect. 125).

(4) C'est seulement en 1829 que les *Satîs* ou sacrifices des veuves ont été formellement prohibés dans les possessions anglaises, sous le gouvernement de lord W. Bentinck. Lire le *Voyage de Héber* (t. I, pp. 101-104, et t. II, p. 51 et suiv.), et l'*Inde* de M. Dubois de Jancigny, pp. 251-53. — Chez les

Parmi les raisons qui l'ont fait prévaloir, il faut compter, par dessus tout, le désespoir que le sort misérable de la veuve a inspiré à un grand nombre de femmes en présence d'une civilisation raffinée (1), l'esprit de vanité et d'ostentation dans la famille des victimes, les honneurs presque divins rendus à leur mémoire, la cupidité effrontée des Brâhmanes et des assistants de la cérémonie funèbre, et enfin le fanatisme dans lequel les chefs des religions et des sectes indiennes ont entraîné une partie des populations. Pour en revenir à ce que cette question a d'essentiel pour notre sujet, nous répéterons que Manou n'a pas autorisé cette sorte de sacrifices humains qui, d'ailleurs, n'a pas été prescrite d'une manière impérative dans d'autres livres indiens, et qui n'a jamais fait partie des institutions publiques (2) : il n'a imposé aucunement aux femmes le devoir de se brûler sur le bûcher de leurs maris ; il ne leur a ordonné qu'un deuil tout intérieur, le culte de la fidélité, l'hommage d'une vie pure et chaste.

L'étude approfondie du Véda a fait découvrir depuis peu d'années quelle a été sur ce point la vraie coutume de l'antiquité brahmanique : elle a servi à rectifier une erreur devenue vulgaire à force d'être répétée. Le plus célèbre indianiste qu'ait aujourd'hui l'Angleterre, M. H. H. Wilson, a tiré d'un hymne du Rigvéda (3), d'abord mal interprété, la preuve que l'immolation n'était pas une loi imposée à la veuve (4), mais que celle-ci, présente aux cérémonies qui s'accomplissaient autour du bûcher où le corps de son époux était livré aux flammes, était ensuite reconduite dans

Sikhs du Pendjab, la coutume hindoue ne fut pratiquée que par exception, comme l'apprend Prinsep dans son livre sur l'origine et la puissance des Sikhs.

(1) C'est justice de dire que les femmes de basse caste ne se brûlaient, pour ainsi dire, nulle part : elles acceptaient la misère à laquelle elles étaient accoutumées.

(2) C'est ce qu'avait démontré, dès l'an 1816, un ancien missionnaire dans le Meissour, M. l'abbé Dubois. Voir l'édition anglaise de son ouvrage célèbre, dont la traduction est intitulée : *Mœurs et Institutions des peuples de l'Inde*, (tome II, p. 19 et suiv.).

(4) Section VII, lecture VI, hymne XIII, st. 7 et 9. — L'hymne est adressé à Mrityou, dieu de la Mort, et se rapporte à la célébration de solennités funèbres.

(5) Voir le *Journal de la Société asiatique de Londres*, vol XVI, part. I, 1854, p. 201 et suiv.

sa demeure. La nouvelle interprétation donnée à deux stances de l'hymne cité repose sur la lettre du texte, et sur le commentaire du Rigvéda qui jouit de la plus grande autorité.

Il est dit aux femmes présentes aux funérailles d'un homme des trois classes privilégiées: « Qu'elles prennent » place avec des parfums et du beurre (pour les jeter dans » le feu), ces femmes qui ne sont point des veuves, non, » mais des épouses excellentes! Qu'elles retournent en- » suite, ces mères, sans larmes, sans douleur, dans leur » demeure, les premières en avant (1)! — Lève-toi, femme, » rentre dans le monde des vivants; car tu reposas autre- » fois auprès du défunt. Va; tu obtins naguère la mater- » nité par l'union avec ton époux à qui tu donnas ta » main! »

Un recueil dont l'autorité est de fort peu inférieure à celle du Rigvéda, celui des anciens aphorismes relatifs aux rites domestiques (2), élucide et complète la donnée que M. Wilson a tirée des deux stances précédentes. Il est dit, dans la description des rites des funérailles, que la personne qui s'adresse pendant la cérémonie à la veuve du défunt en récitant les stances susdites, est chargée de l'emmener, de la reconduire dans sa maison: ce rôle appartient tantôt à son beau-frère, tantôt à un novice, tantôt à un vieux serviteur. Ce qu'il y a de vraisemblable dans cette coutume qui rend à la mère la surveillance de ses enfants, reçoit une sorte de confirmation de l'usage d'honorer l'épouse honnête et fidèle qui mourrait avant son mari, par des cérémonies analogues à celles qui étaient pratiquées pour les hommes.

L'époux, maître de maison, était tenu en effet de faire pompeusement célébrer les funérailles de la femme qui lui est toujours restée fidèle, avant de passer à de secondes noces comme la loi le lui permet, ou bien avant de se retirer dans la solitude et de prendre la vie de *Sannyâsî*, c'est-

(1) On avait lu d'abord en cet endroit un mot signifiant *feu, place du feu*, au lieu de la vraie leçon signifiant: « *en tête, en premier lieu.* »

(2) *Grihya-Sûtras*, par *Açvalâyana*. Voir le *Journal asiatique de Londres*, loc. cit. pp. 204, 211-12.

à-dire d'ascète et de mendiant (1) : « Tout Dvidja connaissant » la loi, qui voit mourir la première une épouse qui se con- » formait aux préceptes et appartenait à la même classe » que lui, doit la brûler avec les feux consacrés et les us- » tensiles du sacrifice. » On voit dans ce texte que la femme n'était pas privée des honneurs et des rites funèbres réservés à tous les membres des classes pures (2), formant une même société religieuse et politique sous l'empire des croyances traditionnelles de l'Inde.

III.

Nous mettons fin ici à cette esquisse, trop rapide sans doute, mais adaptée le mieux à notre plan, des dispositions légales à l'aide desquelles la sagesse d'une grande nation de l'Orient a voulu fixer le sort de la femme et assurer par cette voie le bien-être de tous les rangs du corps social : qui aura suivi avec quelque attention l'ordre de recherches et de considérations que nous venons d'esquisser, dans ces préliminaires, aura aussitôt reconnu quelle glorieuse exception l'Inde ancienne a proclamée dans sa législation comme dans ses mœurs relativement à la destinée des femmes. La place qui leur a été librement accordée dans le monde social des Hindous est bien supérieure à celle qui leur était faite dans le gynécée chez les nations les plus policées de l'antiquité hellénique ; elle ne l'est pas moins à cette servitude voluptueuse à laquelle les lois musulmanes les ont condamnées dans les harems de l'Asie et de l'Afrique. L'Islamisme, dans le moyen âge, n'a pas subjugué l'Inde entière, et n'y a pas détrôné partout les anciennes croyances auxquelles se liaient si étroitement de nobles doctrines morales. Mais c'est l'Islamisme qui, surtout à partir de la conquête des Mongols, a relégué les femmes indiennes dans l'intérieur des appartements, et qui a porté ainsi atteinte aux mœurs publiques de

(1) *Mânava dharma*, liv. V, v. 167-69.

(2) Voir les curieuses recherches de M. le docteur Müller sur les cérémonies funèbres chez les Brahmanes, au tome IX du *Journal de la Société orientale allemande*, année 1855, pp. XXXIII-IV.

l'antiquité (1). Aucun pouvoir n'a pu encore réparer cette déchéance dont gémissent les Hindous fidèles à la foi et aux traditions de leur race. Opposant la vertueuse indépendance des mœurs antiques à la dégradation morale des siècles modernes, un sectateur zélé de Brahmâ, le savant Radha-Kant-Deb, a dû déclarer de nos jours (2) que l'éducation des femmes n'est pas assez bonne pour qu'on leur rende l'ancienne liberté. Au moins nous est-il attesté par des voyageurs dignes de foi qu'au sein des populations brahmaniques de la Péninsule (3), les femmes ne subissent pas une réclusion aussi humiliante et aussi complète que dans les provinces musulmanes.

Nous ne dépasserons pas dans le présent Mémoire les temps de la haute antiquité qui offrent le plus d'intérêt moral et poétique dans l'étude historique de l'Inde des Aryas : peut-être appliquerons-nous un jour des recherches et des observations du même genre à un âge postérieur de l'histoire indienne et de la littérature sanscrite, et alors nous interrogerons plus spécialement le drame, la poésie lyrique dans toutes ses branches, les livres d'apologues, et jusqu'à ces recueils de contes qui pullulent chez les peuples de l'Inde moderne. Ici, nous nous bornerons à la seule exploration des monuments épiques : l'épopée nous montrera l'application d'un précepte social dans les faits et les événements de l'histoire politique; le respect qu'avait commandé le plus ancien code des Hindous pour la femme, fille ou sœur, épouse ou mère, elle l'a également prescrit, elle l'a puissamment célébré par des noms et des exemples; elle s'est plu à rehausser les vertus de la femme que la loi religieuse avait relevée à ses propres yeux et aux yeux de sa famille. Les vertus de la femme ont dû être en effet l'ornement et le soutien des relations sociales dans les siècles héroïques de l'Inde, et c'est pour exprimer leur empire que la poésie a usé si souvent d'une allégorie gracieuse, celle des fleurs de l'Asoca, s'empressant d'éclore sur les pas des femmes. La fidélité et le dévouement ont

(1) Voir le *Mémoire historique et géographique sur l'Inde*, par M. Reinaud, (Paris, I. N., 1849, p. 233), et sa traduction de la *Relation des voyages faits dans l'Inde*, au IXe siècle (Paris, 1849, tome Ier, p. 153).

(2) Heber, *Voyage à Calcutta*, t. Ier, p. 141 ; t. II, p. 237.

(3) Voir Dubois, ouvr. cité, t. Ier p. 480 et suiv.

découlé naturellement de cet ascendant moral que les croyances encore puissantes assuraient à la femme : c'est à la poésie épique qu'il faut demander les plus beaux souvenirs ; c'est dans ses chants les plus anciens qu'on voit briller d'un vif éclat la vertu et le courage des femmes au milieu des épreuves, et qu'on admire des portraits pleins de vérité, ne le cédant pas en grandeur à ceux des héros et des sages divinisés qui jouent le principal rôle dans l'action générale du poëme.

ETUDE PREMIÈRE.

DE QUELQUES ÉPISODES ET AVENTURES DU MAHÂBHARATA.

La plus parfaite des deux grandes épopées sanscrites, le *Râmâyana,* ou l'Expédition de Râma, nous présenterait tout d'abord une matière féconde d'exemples et d'aperçus en rapport avec le but que nous nous sommes proposé dans ces esquisses littéraires : c'est là qu'est retracée l'histoire vraiment touchante de Sîtâ, l'épouse chérie de Râma, qui reste fidèle à son amour quand elle est tombée entre les mains d'un ennemi des Dieux, le cruel Râvana, chef des géants impies dits Râkschasas. Le poëte Valmîki, que les Indiens en disent l'auteur inspiré, a mêlé d'une manière admirable les traits du caractère doux et noble de Sîtâ, aux caractères énergiques et mâles des autres personnages, et il a produit ainsi un contraste toujours heureux au milieu des scènes guerrières, des descriptions de batailles.

Mais c'est là une œuvre complète et bien ordonnée, qu'il est bon de lire d'une haleine, comme on ferait de l'Odyssée. Il nous a donc paru que le *Râmâyana* ayant reçu depuis peu d'années la publicité de versions italiennes et françaises, nous ferions bien d'appeler en témoignage le *Mahâbhârata,* œuvre moins connue et moins facile à saisir dans son ensemble. Cette seconde épopée se distingue par des propor-

tions plus vastes (1), et renferme une véritable encyclopédie des dogmes et des traditions brahmaniques, justifiant bien son titre de cinquième Véda. A part la valeur doctrinale de plusieurs de ses livres, le *Mahâbhârata* contient dans le fond primitif de sa composition un grand nombre de généalogies royales qui sont de grand prix pour les études de mœurs, et d'histoires héroïques qui portent l'empreinte des idées indiennes sur la condition et la vertu des femmes.

Avant de faire quelques haltes dans l'immense forêt de traditions et d'aventures que nous offre le *Mahâbhârata*, avant de mettre en œuvre ceux de ses épisodes qui nous ont paru concourir le mieux à notre dessein, nous éclairerons le lecteur sur les événements qui ont fourni à Vyâsa (le collecteur), et à son école de poëtes compilateurs comme lui, l'action dominante qui est l'âme de cette œuvre gigantesque. Il s'entend que nous laissons entièrement de côté en ce moment les questions de haute critique sur l'âge, les auteurs, les rédactions diverses de la grande épopée, questions discutées de nos jours par des hommes d'un admirable savoir (2).

L'action est une guerre longue et fameuse qui n'a pas laissé de souvenirs moins profonds dans l'Inde que la guerre de Troie dans la Grèce antique; elle s'est passée dans les contrées du Nord, au pied de l'Himalaya, et cependant elle a eu du retentissement jusque dans les contrées méridionales, conquises et civilisées bien plus tard que les premières. C'est que la plupart des races royales, d'origine arienne, y ont été engagées, ainsi que toutes les grandes divinités qui ont joui dans ces vastes pays d'une adoration séculaire.

Deux familles princières, les Caûravas et les Pândavas,

(1) Le texte complet monte jusqu'au nombre d environ cent mille distiques ou *clokas*, dont vingt-quatre mille paraissent appartenir à la plus ancienne rédaction. Il a été publié intégralement à Calcutta en caractères d'évanagaris (4 vol., grand in-4°, 1834-39) sous les auspices du gouvernement des Indes anglaises et de la Société asiatique du Bengale.

(2) M. le professeur Christian LASSEN les a prises dans toute leur étendue et les a traitées avec une rare sagacité, d'abord dans un recueil périodique d'érudition orientale (le *Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, tome I, Goettingen, 1837), puis dans son grand ouvrage sur les *Antiquités indiennes* (publié à Bonn en allemand, t. I, 1847, t. II, part. I, 1849).

commencent une lutte acharnée à laquelle prennent part toutes les monarchies d'institution primitive. La postérité de Courou, ancien roi de la dynastie des Bharatides ou descendants de Bharata, régnait au Nord de l'Inde, à Hâstinapoura (1), « la Ville des Eléphants. » Un des plus puissants de ses princes, Dhritarâschthra, étant devenu aveugle, avait remis le gouvernement entre les mains de son frère Pândou. Après plusieurs campagnes heureuses contre les peuples d'alentour, celui-ci rendit fidèlement l'autorité royale à son frère aîné, qui gouverna dès lors avec l'assistance du vaillant Bhîschma. Pândou, qui s'était retiré dans la solitude, y eut cinq fils de ses deux épouses, Kountî et Mâdrî : les traditions, ou plutôt les inventeurs du merveilleux poétique, en font les rejetons, les enfants adoptifs de cinq divinités puissantes, qui voulaient opérer par leurs bras de grands et mémorables exploits. Les Pândavas ou fils de Pândou, Youdischthira, Bhîma, Ardjouna, Nakoula et Sahadéva, personnifient dans l'épopée l'activité humaine puisant des forces dans l'appui d'êtres supérieurs à l'humanité; mais ils représentent avec la valeur des temps héroïques les vicissitudes de la vie terrestre, les persécutions qui atteignent la vertu, et dont la vertu finit par triompher.

Aimés par le peuple, admirés pour leur courage et leurs nobles qualités, les Pândavas ne parviennent pas à se maintenir dans leur souveraineté voisine du royaume de leur oncle Dhritarâschthra. Victimes de la jalousie mortelle des Caûravas, leurs cousins, qui sont au nombre de cent, ils ont perdu au jeu toutes leurs richesses et tous leurs domaines (2) : ils ont cédé à une passion, poussée jusqu'à la

(1) Cette ville, située sur les bords du Gange, aurait subsisté comme capitale d'un antique royaume à peu de distance de la moderne Delhi, dont la partie ancienne, aujourd'hui ruinée, Indraprastha, sur les rives de la Djoumna, fut la capitale d'un autre royaume, celui des Pândavas avant leur exil.

(2) Nous retrouvons chez des peuples de mœurs rudes, mais de noble caractère, cette même passion avec ses conséquences désastreuses pour la dignité et la liberté humaine. Tacite ne l'a point passée sous silence dans son tableau de la vie des Germains : « Aleam (quod mirere) sobrii inter seria exercent, tantâ » lucrandi perdendive temeritate, ut cum omnia defecerunt, extremo ac » novissimo jactu de libertate et de corpore contendant. Victus voluntariam » servitutem adit... » (*Germania*, ch. 24.)

Un peintre non moins grand que Tacite nous a décrit les jeux de hasard qui ont tant d'empire sur les peuples de l'autre hémisphère ; le jeu des osse-

fureur, qui avait pris racine au sein des populations guerrières de l'Inde, dans un âge fort voisin de celui de la conquête. Dans la dixième et dernière section du Rigvéda, qui paraît de la composition la plus récente entre toutes celles de ce livre sacré, il y a un hymne adressé à un Dieu nouveau, *Vibhâdaca* (c'est-à-dire distribuant le bonheur), divinité du jeu (1) : dans son emportement, un joueur supplie les dés de lui être favorables, tout en les maudissant. On l'a très-bien dit (2), « la passion du jeu ne saurait trouver des accents plus naturels et plus énergiques. » Aussi, puisque c'est là une des péripéties de l'action du Mahâbhârata, et de l'épisode de Nala, nous citerons en cet endroit quelques stances de l'hymne védique :

« Ces dés qui s'agitent, qui tombent en l'air, et qui roulent sur la poussière, ces enfants du grand Vibhâdaca me » rendent fou. Mon ivresse est pareille à celle que produit » le jus du Soma. Que Vibhâdaca veille toujours sur moi!... » Quand j'y réfléchis, je ne veux plus être maîtrisé par ces » dés; mais je me laisse entraîner par des amis. En tombant, les dés font entendre leurs voix, et je vais à leur » appel comme une amante ivre d'amour..... Les dés sont » comme les crocs dont se servent les conducteurs des éléphants pour pousser leur monture; ils déchirent, ils » brûlent d'espérances, de regrets; ils s'attachent à la jeunesse, tantôt victorieux, tantôt abattus... Ils roulent sur » le sol, ils tremblent dans l'air, et, quoique privés de bras, » ils dominent celui qui a des bras. Charbons du ciel, tombés sur la terre, tout froids qu'ils sont, ils brûlent le » cœur... Mais, traitez-moi en ami, ô dés! ne vous fâchez » pas contre nous, ne venez pas avec un cœur impitoyable; » que votre courroux s'appesantisse ailleurs, et qu'un autre

lets, pour lequel se passionnent les Sauvages de l'Amérique septentrionale, est mis par Chateaubriand au nombre de ces récréations funestes, où l'homme expose sa fortune, son honneur, quelquefois sa liberté et sa vie avec une fureur qui tient du délire; il faut lire dans le *Voyage en Amérique*, jusqu'où les joueurs des tribus indiennes poussent la témérité, et comment ils expriment leur anxiété ou leur désespoir.

(1) *Rigvéda ou livre des hymnes*, trad. par Langlois, t. IV, p. 192-95.

(2) *Des Védas*, par J. Barthélemy-Saint-Hilaire, 1854, pp. 66-68 (articles du *Journal des Savants*, année 1853).

» que nous soit dans les liens de ces noirs combat-
» tants! »

Le jeu a porté malheur aux Pândavas : c'est avec la plus grande peine que les princes, subissant la loi de l'exil, échappent aux dangers et aux piéges qu'on a multipliés sur leurs pas. Ils se retirent pendant douze ans dans les épaisses forêts de l'Inde centrale, où ils sont exposés à toute espèce d'aventures, et où ils doivent livrer maint combat. Les histoires du passé, mises dans la bouche des solitaires qu'ils rencontrent sur leur route, viennent s'ajouter continuellement aux faits et gestes qui constitue l'action épique. Plus tard, les Pândavas sont entourés d'une nombreuse armée, que leur ont fournie des princes alliés : ils luttent avec les Caûravas qui les ont poursuivis jusqu'au fond des solitudes avec l'obstination d'ennemis acharnés. Ces luttes sont longues et meurtrières, car les *Dévas* du panthéon indien y interviennent visiblement et prennent parti pour l'une ou l'autre armée dans cette grande querelle dynastique. Le Dieu Vischnou, incarné dans Krischna (1), le pasteur guerrier, se déclare le plus souvent pour les Pândavas : c'est auprès d'Ardjouna que le Dieu humanisé marche et combat, comme une autre Minerve à côté d'Ulysse et de Télémaque. C'est lui aussi qui, au moment d'une action décisive entre des milliers de combattants, instruit son héros favori des doctrines du plus pur idéalisme, et lui enseigne à considérer toutes choses comme illusion (2).

Tant de batailles sanglantes et d'exploits chevaleresques, entassés dans les chants de la Bhâratide, ont un dénouement vraiment terrible : dans un carnage qui dure dix-huit jours, les héros de l'action s'immolent les uns les autres à coup de massues; Krischna lui-même succombe dans cette mêlée épouvantable. Qui ne serait ici frappé des deux tendances auxquelles a cédé le génie des poëtes indiens? Sous l'empire de la même terreur qui lui a fait célébrer sous tant de

(1) Bien que le *Mahâbhârata* ne glorifie pas dans toutes ses parties cette célèbre incarnation de Vischnou, ses derniers rédacteurs l'ont quelquefois nommé livre sacré ou Véda de Krischna *(Kârschna-Véda)*.

(2) C'est l'objet de l'épisode fameux, dit *Bhagavad-Gîtâ* ou Chant divin, traduit en latin par G. de Schlegel, et analysé par M. Cousin et par d'autres historiens de la philosophie.

formes, le néant de toute existence, il a raconté passivement l'issue fatale de guerres qui avaient entraîné dans l'Inde entière désordre et destruction. Mais, par un retour soudain aux croyances nationales où domine l'élément spiritualiste, il donne une empreinte hiératique à la suite d'effroyables catastrophes qu'il a décrites : il réserve une glorification toute religieuse aux hommes et aux demi-dieux, qui ont été les personnages les plus fameux de l'action; il les montre s'élevant au ciel (1), et, après une brillante apothéose, partageant l'immortalité des puissances divines.

L'action épique est encore à son début quand le sort des héros fugitifs, auquel s'attache le plus d'intérêt en raison de leur malheur, vient à changer par la rencontre de celles des héroïnes qui demeure le plus longtemps en scène. Une princesse, fille de roi, a refusé l'hommage des princes les plus puissants, afin de partager les destinées des Pândavas, pendant leur exil de douze années dans la forêt Câmyaca; Draupadî, associée aux souffrances de leur mauvaise fortune, déploie la plus grande énergie dans les dangers, et reste jusqu'à la fin l'appui des siens par sa fidélité, sa résignation et son courage. Nous avions formé autrefois le projet de retracer, sous forme d'extraits et d'analyses, le rôle départi à Draupadî dans la marche des événements de la grande épopée : mais ce dessein a été rempli en grande partie par le traducteur français des premiers chants où cette héroïne est mise en scène (2), et la tâche assumée mieux encore par l'écrivain distingué qui a fait revivre naguère dans des tableaux fidèles les rois et les guerriers de l'Iliade indienne (3).

Voici quelques traits saillants des aventures dans lesquelles Draupadî est le personnage éminent.

Le roi des Pantchalas, Droupada, fait annoncer au loin la grande solennité qui aura lieu à sa cour à l'occasion du libre choix d'un époux que fera sa fille Krischnâ (ou la Noire) : on

(1) Un extrait du XVIIe livre du *Mahâbhârata*, appelé « le grand voyage, » a été traduit en français par M. Ph. Ed. Foucaux, dans le no de juin 1856 de la *Revue de l'Orient et de l'Algérie.*

(2) *Fragments du Mahâbhârata*, trad. du sanscrit par A. Sadous. Paris, Duprat, 1858, in-12. — *Svayambara* ou Draupadî et son enlèvement.

(3) M. Théodore Pavie dans ses *Études sur l'Inde ancienne et moderne.* (*Revue des Deux Mondes*, 4e et 5e art., avril et juin 1857.)

ne lit en aucun endroit du poëme une description plus brillante et plus exacte de cette cérémonie en usage chez les princes de la race des Aryas sous le nom de *Svayambara* (choix ou élection par soi-même), comme nous le disions dans l'introduction. On ouvre un grand tournoi où tous les concurrents, qui sont de puissants princes ou de robustes guerriers, sont appelés à montrer leur force et leur adresse : il s'agit non-seulement de frapper d'une flèche un but éloigné, mais encore de ployer un arc énorme du bois le plus dur. Les plus vigoureux des royaux athlètes ont échoué, quand un jeune brâhmane ploie l'arc et atteint le but en un clin-d'œil : c'est Ardjouna, un des Pândavas exilés, qui, restant inconnu sous le costume religieux, est déclaré vainqueur. La princesse lui remet une riche guirlande, et le suit à l'instant; après la célébration pompeuse de ses noces à la cour de son père, Krischnâ, qui va s'appeler Draupadî, mène la vie errante qui oblige les fils de Pândou à cacher leur nom et à demander l'hospitalité dans les plus humbles demeures. Mais elle sait quelle est leur noble origine, et elle n'a pas dérogé : « Krischnâ, dit le poëte (1), est comme une touffe éclatante de Lotus qui a passé d'un lac dans un autre. »

On aurait à relever, parmi les traits de mœurs qui marquent chaque moment de l'action (2), la douce et respectueuse soumission de Draupadî à la vénérable mère des Pândavas, qui n'a pas voulu les abandonner dans leur infortune, et qui tient souvent dans des situations difficiles le langage de la sagesse et de l'expérience. La conduite de la jeune princesse est, sous ce rapport, en harmonie avec les préceptes traditionnels imposés à la famille indienne touchant le respect et l'obéissance que l'enfant doit à son père et à sa mère (3) : celle des héros, pieux comme des brâhmanes, n'est pas moins conforme aux mêmes préceptes, sans lesquels leurs œuvres méritoires seraient sans fruit.

L'attitude de Draupadî est tout à fait remarquable dans

(1) *M. Bhar*, liv. I, d 7228.

(2) Nous nous réservons d'examiner ailleurs une des particularités de l'histoire de Draupadî, qui atteste des infractions apportées quelquefois à la loi religieuse du mariage, et justifiées seulement par le merveilleux mythologique.

(3) Voir les lois de Manou, livre II, dist. 229-234, 237.

un épisode qui décrit son enlèvement au milieu de la solitude où elle est restée pendant que les Pândavas se livrent à l'exercice de la chasse (1). Elle fait entendre les plus vives protestations, quand un prince puissant qui n'avait pu la décider à prendre la fuite avec lui, l'emmène par force sur son char; elle menace son ravisseur de la vengeance des guerriers fameux à qui elle appartient; elle lui commande le respect par la fermeté de sa parole jusqu'à l'heure où les Pândavas pénètrent jusqu'à elle les armes à la main, et saisissent le lâche guerrier qui a violé les lois sacrées de l'hospitalité. Il est, dans la narration épique entremêlée de dialogues, peu de discours et d'apostrophes d'une plus grande éloquence et d'un effet plus dramatique, que les discours prêtés à Draupadî dans cette situation où sa fidélité et l'honneur des siens sont mis à l'épreuve. C'est une des parties de l'action où il y a le plus de mouvement, et partant, le plus d'intérêt : la langue y montre son éclat et son harmonie, les mesures se succèdent avec une majestueuse ampleur.

C'est à cette phase des aventures de Draupadî et des Pândavas, que les Aèdes indiens ont rattaché un épisode d'une grande beauté : l'histoire du dévouement de Sâvitrî à son époux, racontée par Markandéya, un des sages jouant le rôle de prophète dans les traditions brahmaniques. Cet épisode a été traduit, il y a quelques années, par M. Pauthier (2), et plus récemment, il a été analysé en détail dans un intéressant travail de M. A. Ditandy, qui l'a rapproché d'une histoire fameuse de l'antiquité grecque, celle d'Alceste, et qui a tiré de ce rapprochement de curieuses considérations sur les caractères distinctifs de la civilisation ancienne de l'Inde (3). L'histoire de Sâvitrî offre le modèle du dévouement

(1) Au livre IIIe du *Mahâbhârata*, voir dans la version de M. Sadous, l'*Enlèvement de Draupadi*, p. 85 et suiv., et la traduction de cette scène en vers allemand par M. Fertig (Würzburg, 1841).

(2) Paris, Curmer, 1841, avec vignettes gravées dans le texte (Recueil de légendes et fabliaux intitulé : *la Pléiade*). — La littérature allemande possède le même épisode dans une traduction en prose de M. Bopp, et dans deux traductions en vers, l'une de M. Merkel (Aschaffenburg, 1839), l'autre de M. Holzmann (Karlsruhe, 1845).

(3) *Parallèle d'une épisode de l'ancienne poésie indienne avec des poëmes de l'antiquité classique* (Thèse du doctorat à la Faculté des Lettres). Paris, Le Normant, 1856, pp. 167, in-8°. L'auteur a traduit les extraits de la *Sâvitrî* d'après l'édition du texte donnée en 1829, par M. Bopp, à Berlin.

conjugal d'après les idées indiennes; aussi l'héroïne a-t-elle été surnommée *Pativratâ*, c'est-à-dire « dévouée à son époux. » Après avoir relevé les traits saillants de cette histoire, nous ne pouvons mieux faire que de reprendre quelques-unes des réflexions qu'elle a inspirées à son commentateur.

La fille d'un roi fort vertueux du nom d'Açvapati, ayant été invitée par son père à se choisir un époux, se mit à parcourir les solitudes et les hermitages; à son retour, elle déclara avoir fait choix de Satyavân (le Véridique), fils d'un prince détrôné, réduit à habiter une forêt. Sâvitrî n'est pas détournée de sa résolution par la prédiction qui lui fut faite par le divin Narada de la mort du jeune prince au bout d'une année. La généreuse épouse, partageant la retraite et les habitudes des exilés, redouble la rigueur de ses austérités à l'approche du moment fatal; le jour venu, elle suit Satyavân dans la forêt, le cœur oppressé par la crainte. A peine a-t-il porté la hache sur quelques branches d'arbres, le jeune homme s'endort de fatigue, et bientôt il penche la tête, tombe pâle, sans mouvement, entre les bras de sa bien-aimée.

Alors Sâvitrî voit s'approcher un homme d'un aspect effroyable, tout vêtu de rouge : c'est Yama, le Dieu de la mort, venu lui-même pour enlever l'âme d'un mortel aussi vertueux et pour la transporter dans son empire. Déjà le Dieu terrible s'en est allé, quand Sâvitrî le suit éperdue en lui adressant les plus touchantes supplications, en lui rappelant les vieilles maximes en faveur des hommes pieux et bons. Yama s'arrête et se laisse fléchir : il accorde à Sâvitri successivement quatre grâces signalées. Son vieux père recouvrera la vue; il rentrera dans son royaume, et il aura de son épouse une postérité glorieuse; cette dernière promesse est faite aussi à la jeune héroïne. Enfin, une cinquième grâce suit les autres, sur les instances de Sâvitrî; la vie sera rendue à Sâtyavan, qui jouira d'une existence heureuse pendant quatre cents ans. La merveille ne se fait point attendre : Sâvitrî vole auprès du corps inanimé de son époux, qui tout à coup s'éveille comme d'un rêve, se relève doucement et demande ingénument la cause d'un si long sommeil. Déjà la nuit est tombée; la première pensée de Sâtyavan est pour ses parents; faible encore, il regagne leur hermitage,

appuyé sur le bras de Sâvitrî, et vers la fin de la route, il l'envoie en avant pour les avertir au plus tôt de son retour. Or, les deux vieillards avaient déjà parcouru les hermitages voisins pour s'enquérir du sort de leurs enfants.

Quand toute la famille est réunie, Sâvitrî raconte ce qui est arrivé dans cette journée; elle explique le douloureux secret qu'elle a si longtemps gardé en son cœur; elle énumère les promesses et les bienfaits de Yama : tous sont émerveillés et rendent hommage à son pieux dévouement. Le Dieu n'avait point parlé en vain ; la vue fut rendue au roi exilé, et bientôt ses sujets le rappelèrent dans son royaume; lui-même, il eut une nombreuse postérité, et quand Sâtyavan lui succéda, il se voyait aussi entouré d'une multitude d'enfants. C'est au dévouement et aux mérites de Sâvitrî que tout le monde attribuait ce retour de la fortune, et ces gages de prospérité.

Les narrateurs d'un tel épisode, inséré comme exemple au milieu de la Bharatide, ont voulu glorifier la fidélité de l'héroïne à son premier choix, à son premier amour; ils ont voulu en même temps montrer l'efficacité des mortifications et des pratiques ascétiques par lesquelles elle espérait conjurer l'événement fatal. Tout dans les actes et les paroles de Sâvitrî est en pleine conformité avec l'esprit de la religion brahmanique et de ses institutions : le sentiment qui domine sans cesse, c'est celui de l'immolation volontaire et constante de l'épouse à son époux (1). Il dicte à Sâvitrî les instances qu'elle poursuit avec finesse et opiniâtreté à la fois auprès du Dieu Yama, « *dompteur des vivants,* » qui déjà emportait l'âme de Satyavàn. Il inspire la réserve désintéressée qu'elle observe devant son époux, alors qu'il est rendu à la vie et qu'elle le ramène à travers la forêt vers l'hermitage paternel; il s'étend même à la modestie qu'elle conserve devant ses proches après l'acte de courage qu'elle a accompli. Enfin, il lui suggère des mots d'une étonnante vérité sur le culte de la vertu pour la vertu même et jamais en vue du suffrage des hommes, ainsi que sur la douceur que les bons éprouvent à faire du bien à leurs ennemis (2).

(1) Lire le chapitre II du livre de M. Ditandy, p. 19 et suiv., p. 41-51.
(2) Ce langage, comme M. A. Holzmann l'a fait observer dans les notes de

« Le devoir est pour les hommes vertueux la première des choses, » comme dit le poëte ; c'est l'idée du devoir prise dans un sens absolu, qui donne la raison du dévouement de Sâvitrî et des femmes de l'Inde que l'on voit déployer la même constance, la même abnégation dans la bonne et la mauvaise fortune. D'autres sentiments expliquent mieux les traits de vertu et de fidélité conjugale attribués à des héroïnes du monde grec, Alceste, Pénélope, sans oublier Andromaque, qui est dans l'Iliade le type même de la mère et de l'épouse, un modèle de vraie sensibilité (1). Une bonté naturelle est plutôt la cause du sacrifice volontaire qu'Alceste fait de sa vie pour conserver celle d'Admète, son époux : le sacrifice d'Alceste est le fruit d'une prompte résolution ; sa générosité est moins méritoire peut-être parce qu'elle est « brillante et rapide. » Pénélope est prudente par caractère et par éducation ; elle sait, pendant un veuvage de vingt ans, montrer une patience opiniâtre et réfléchie ; elle allie la sollicitude de la mère et la finesse ingénieuse de la femme à la fidélité de l'épouse (2). Mais sa vertu, si ferme qu'elle soit, ne vient pas de la même source que celle des héroïnes indiennes, puisque celles-ci conçoivent leur dévouement absolu comme un devoir sur lequel on ne discute pas, et qui se rapporte à une loi inflexible. Si la vertu des femmes célèbres dans les fables helléniques est moins parfaite, elle laisse place dans leur cœur à une lutte qui accroît souvent l'intérêt moral des aventures, et qui a fait découvrir aux poëtes une foule d'émotions et de beautés dramatiques du premier ordre.

Prescrivant aux femmes une vertu plus sévère, le Brahmanisme les élève plus haut dans la vie morale ; car il leur propose un idéal divin qui préside à la loi du mariage comme à toutes les autres : mais il restreint leur liberté de pensée et d'action au point de faire violence à la nature

sa traduction, serait plus facile à comprendre dans la bouche d'une chrétienne que dans celle d'une païenne. Voir ces passages traduits par M. Ditandy, pp. 36-37, 39.

(1) Voir le chap. V du travail cité de M. Ditandy, p. 68 et suiv., et le portrait d'Andromaque dans *les Femmes d'Homère*, par M. Cambouliu.

(2) V. Cambouliu, ouvr. cité, étude sur Pénélope, p. 123-145.

humaine (1). Du reste, on ne peut s'y méprendre, l'Inde n'a pas su fixer et maintenir la vraie notion du devoir entendu dans un sens si élevé : le panthéisme qui a pénétré toutes les relations sociales en ce pays, aussi bien que les systèmes religieux et philosophiques, a dû produire ses fruits dans la société domestique (2). Il n'est pas surprenant qu'on ait entendu avec une excessive rigueur l'abnégation recommandée à la femme, qu'on n'ait pas toujours assez ménagé la personnalité de l'épouse et de la mère, et qu'enfin, en poussant à l'excès l'idée du sacrifice, on en soit venu à autoriser ou même à louer l'immolation des veuves sur le bûcher de leur époux. Ce serait donc une erreur philosophique qui aurait paralysé l'effet des enseignements les plus utiles, des sentiments plus ou moins vrais, et qui aurait fait régner le fatalisme dans les relations intérieures de la famille où l'amour n'est vraiment grand et fort que s'il est libre.

A la suite de ces traditions et de ces exemples que la main des indianistes contemporains a heureusement éclaircis, nous allons mettre nous-même en œuvre deux épisodes du Mahâbhârata, qui concourent bien à notre dessein : les aventures de Nala et de Damayantî, et l'histoire de Sacountalâ. On a déjà popularisé l'un et l'autre; mais nous en choisirons et disposerons les tableaux en rapport avec la pensée qui nous a fait entreprendre ces esquisses. On y verra personnifiée, pour ainsi parler, l'influence que la législation brahmanique a donnée à la femme en retour des devoirs rigoureux auxquels il l'a assujétie : si l'on rapproche de ces aventures très célèbres, les autres morceaux que nous avons analysés ci-dessus, on ne peut méconnaître que les réalités de l'histoire sont cachées sous les apparences de fictions d'une surprenante variété.

Mais, quoiqu'il soit vrai que la religion et les lois indiennes aient demandé à la femme la plus grande somme de vertus et de sacrifices, il est, dans le même cercle de

(1) Dans l'antique épopée, la nature reprend ses droits en la personne des aïeules et des mères en présence de sanglantes catastrophes : rien de plus douloureux que les lamentations de Gaudhari, mère des Cauravas, à la vue de leurs corps mutilés. Voir l'épisode dit *Stríparva*, traduit par Foucaux, *Journal asiatique*, ann. 1842.

(2) Cons. les chap. VII et VIII de l'ouv. cité de M. Ditandy.

traditions, des traces d'un dévouement quelquefois partagé. Chez les Grecs, la fable peut opposer la sensibilité d'Orphée à l'égoïsme d'Admète, qui cherche en vain autour de lui des victimes volontaires, et qui arrive enfin à Alceste, pour racheter sa propre vie. Dans les préléminaires de la vaste épopée sanscrite, on lit un mythe du même genre que celui d'Orphée et d'Eurydice : un jeune époux fait le sacrifice de la moitié de sa vie pour obtenir de Yama que son épouse, frappée de mort par la morsure d'un serpent, soit rappelée à l'existence et partage son sort. En finissant cet aperçu général sur les épisodes du Mahâbhârata, je citerai ce mythe d'après la traduction aussi élégante que fidèle que mon ami, M. Théodore Pavie, en a donnée dans un recueil de chants servant d'introduction à l'immense épopée (1). On jugera mieux, dans une narration qui se rapproche davantage d'une fable connue, chantée par Virgile, quelles sont les qualités du récit épique dans les rapsodies des Aèdes indiens; seulement, hâtons-nous de le dire, le dénouement du mythe brahmanique est heureux, tandis que celui de la fable grecque est lugubre :

« Il y avait autrefois un grand Richi, austère et savant dans les livres saints, nommé Sthoulakéça, attentif au bien de tous les êtres..... Il vit un jour une petite fille délaissée sur le bord d'une rivière par une nynphe céleste qui lui avait donné le jour; il la prit, touché de compassion, et la nourrit... Comme elle était belle entre les plus belles femmes, douée de qualités morales et extérieures, le grand solitaire la nomma *Pramadvarâ* (excellente entre les belles).

» Rourou vit Pramadvarâ dans l'hermitage du solitaire, et il fut aussitôt blessé par l'amour, lui dont les actions sont vertueuses. Il fit déclarer ses intentions à son père, descendant de Bhrigou : Pramati la demanda pour son fils au célèbre Sthoulakéça qui l'accorda à Rourou...

Or, à quelques jours de l'époque fixée pour le mariage, la jeune et vertueuse jeune fille, jouant avec ses compagnes, ne vit pas un serpent qui dormait profondément, étendu en travers devant elle, et elle posa le pied dessus, comme si

(1) *Fragments du Mahâbhârata, traduits en français sur le texte sanscrit de Calcutta.* Paris, Duprat, 1844, 1 vol. gr. in-8°. — *Mahâbhârata*, livre Ier.

elle eût été désireuse de mourir, poussée par le dieu de la mort!

» Le serpent, excité aussi par ce dieu fatal, applique fortement ses dents tout imprégnées de poison sur le corps de la jeune étourdie. Mordue par ce reptile, elle tomba bien vite à terre, sans couleur, abandonnée par la fortune, privée de son éclat, et sans vie; elle n'est plus un objet de joie pour les siens; elle est là, les cheveux épars, inanimée; ils ne peuvent la regarder, elle qui était si belle à voir! Elle est là comme endormie sur la terre... Elle est plus ravissante encore, elle dont la taille est si délicate.

» Son père l'aperçoit, lui et les autres Richis austères, étendue sur le sol, pareille à un lotus : alors tous les excellents brahmanes s'approchèrent émus de compassion..... Mais, dans sa douleur, Rourou s'en alla loin de ces lieux.

» Les brahmanes magnanimes étant assis là, Rourou se lamentait dans la forêt impénétrable, où il s'en était allé accablé de tristesse. Frappé de douleur, il exhale sa peine par des cris de désolation, se rappelant sa chère Pramadvarâ, il dit dans son chagrin : « Elle dort sur la terre, cette jeune » fille au corps délicat, qui cause ma douleur! Quelle plus » grande peine peut-il y avoir pour les siens! Si j'ai fait » l'aumône, si je me suis mortifié par des austérités, si » mes gourous ont été convenablement respectés par moi, » en récompense de ces actions, que ma bien-aimée re- » vienne à la vie; si j'ai été, depuis ma naissance, maître » de mes sens et fidèle à mes observances, que Pramadvarâ » se relève à l'instant! »

» Pendant qu'il se lamentait ainsi, un envoyé céleste, s'approchant de Rourou au milieu de la forêt, lui dit : « Les » paroles que tu prononces dans ta douleur, ô Rourou! » sont vaines, car la vie n'est plus, ô vertueux brahmane, » dans le défunt dont les jours sont écoulés, et la somme » de jours est finie pour cette pauvre fille de l'Apsaras. Ainsi » ne plonge pas ton esprit dans la douleur, en aucune ma- » nière; mais un moyen a été établi jadis par les Dieux » magnanimes, si tu veux l'employer, tu obtiendras de nou- » veau Pramadvarâ. »

» Rourou dit : « Quel est ce moyen trouvé par les

» Dieux? Dis-le moi sincèrement, ô toi qui marches à travers les cieux! Après l'avoir appris, je l'emploierai; il faut que tu viennes à mon secours! »

» L'envoyé céleste dit : « Cède la moitié de ta vie à cette jeune femme, ô fils de Bhrigou! et par là, se relèvera Pramadvarâ ton épouse! »

» Rourou dit : « Je donne la moitié de ma vie à la jeune fille, ô toi le meilleur de ceux qui volent dans les airs! Tout ornée d'amour et de beauté, qu'elle se relève, ma bien-aimée! »

» Alors l'envoyé céleste s'approcha du dieu de la mort, roi de la justice, et lui dit : « O Yama! que Pramadvarâ, femme de Rourou, ressuscite pleine de beauté, avec la moitié de la vie de son époux, bien qu'elle soit morte, si tu y consens! »

» Yama dit : « Cette Pramadvarâ, femme de Rourou, si tu le désires pour elle, ô envoyé céleste! qu'elle se relève, ayant à vivre la moitié des jours de son époux! »

» Cela étant dit, la jeune fille Pramadvarâ se releva comme endormie, elle qui est belle, avec la moitié de la vie de Rourou, et l'on vit, dans la suite des temps, la moitié de l'existence de Rourou, doué d'un grand éclat et devenu très-vieux, retranchée à cause du sacrifice fait pour sa femme.

» Ensuite, au jour désiré, les parents des deux fiancés célébrèrent le mariage avec joie, et ceux-ci se réjouirent, désirant d'être agréables l'un à l'autre. Mais Rourou ayant eu enfin son épouse, difficile à obtenir, et belle comme les filaments qui ornent la fleur du lotus, fit un vœu touchant la destruction des serpents, lui dont les vœux sont justes. Tous les serpents qu'il a vus, dans sa colère mordante, il les tue autant que possible, portant sans cesse une arme avec lui. »

DEUXIÈME ÉTUDE.

HISTOIRE DE NALA ET DE DAMAYANTI.

« C'est une sorte de poëme, moitié descriptif, moitié dramatique : tout consiste dans la peinture de deux amants qui marchent et causent dans la solitude.... »

CHATEAUBRIAND, *Préface d'Atala.*

Il est un épisode qui, inséré dans le *Mahâbhârata* comme récit d'un vénérable solitaire à un prince malheureux, forme un tout en lui-même au point de vue de l'art, une épopée dans de plus petites proportions : c'est celui qui porte le nom d'*Aventure de Nala* (1), et qui renferme le récit des malheurs où la fidèle Damayantî fut entraînée avec ce prince; il fait partie du livre IIIe intitulé : « Livre de la Forêt, » parce qu'il est consacré aux diverses aventures des Pândavas dans la forêt Camyaca.

J'ai fait choix des principaux chants de cet épisode où figure Damayantî, pour en donner ici la traduction ou l'analyse; la beauté idéale de son caractère y ressort dans toute sa pureté et sa naïveté; le récit épique a pris tout à coup le ton gracieux de l'idylle, et le calme de l'âme humaine y brille d'autant plus qu'il offre un perpétuel contraste avec les scènes grandioses, mais quelquefois effrayantes, de la nature orientale. On est transporté par les tableaux de cette partie du *Nala* à une distance de plusieurs siècles, au sein

(1) Le *Nalopakhyânam* forme un des parvas, le sixième du IIIe livre dit *Vanaparvan*, v. 2013-3089 (édition sanscrite de Calcutta, t. I, p. 480-517). L'épisode, qui renferme environ deux mille vers, est partagé en vingt-six *lectures (adhyâyas)* que je citerai d'après l'édition classique du professeur Franz BOPP de Berlin. (Londini, 1819, in-8o. — ed. altera, Berolini, 1832, petit in-4o.) La Bhâratîde de Calcuttâ nous donne un texte presque identique à celui qu'avait établi le savant allemand. Le dernier éditeur, M. BOEHTLINGK, ne l'a que peu modifié par le retranchement de quelques vers. (*Sanscrit-Chrestomathie*, Saint-Pétersbourg, 1845, pp. 1-80, p. 275-99.)

d'une antique civilisation, sous le ciel rayonnant de l'Inde, en présence des merveilles qui abondent dans ces riches et ardents climats. C'est surtout aux touchants monologues de Damayantî abandonnée dans la forêt, aux ingénieux artifices qui amènent la reconnaissance de son époux, que peuvent s'appliquer les paroles décisives d'un des plus célèbres critiques de l'Allemagne, Auguste-Guillaume de Schlegel, dans la *Bibliothèque indienne* (1).

« Je dois avouer, dit-il en parlant du *Nala*, qu'à mon » avis ce poëme peut difficilement être surpassé sous le » rapport du pathétique et de la valeur morale des carac- » tère, du pouvoir entraînant des passions, de la hauteur » et de la délicatesse des sentiments. Tout est fait dans ce » poëme pour plaire à tous les âges, à tous les rangs, pour » attacher les vrais connaisseurs de l'art et ceux qui jugent » d'après leur sentiment naturel. Aussi cette histoire est- » elle populaire dans l'Inde et se trouve-t-elle répandue, » sous différentes formes, dans ses dialectes modernes. La » fidélité et le dévouement héroïques de Damayantî sont » aussi célèbres dans toutes les contrées de l'Inde, que la » vertu de Pénélope l'est parmi nous; ils sont dignes aussi » de devenir célèbres dans notre Europe qui donne un asile » hospitalier aux productions de tous les temps et de tous » les âges. »

Commençons par dire ce que l'Inde elle-même a fait pour perpétuer dans les siècles inférieurs de sa littérature l'histoire si touchante à laquelle l'épopée avait donné une première et universelle popularité. Sans parler de la copie qui en fut faite tour à tour dans les divers idiômes des provinces de la Péninsule, nous ferons mention d'œuvres poétiques dont les auteurs se sont efforcés de renchérir sur le contenu de l'épisode épique, et qui sont toutes marquées au coin de ce travail minutieux de style et de versification propre seulement à enfanter l'ennui ou l'obscurité (2). Tel est le

(1) *Indische Bibliothek, eine Zeitschrift von* A. W. von SCHLEGEL. Bonn, 1820 (tome I, p. 98. — A propos de la première édition du Nala, publiée par M. BOPP en 1819).

(2) Voir le Mémoire de COELHROOKE *on sanscrit and pracrit poetry* (*Misc. Essays*, t. II, p. 84, p. 104-106), et l'*Inde ancienne* de M. de BOHLEN (t. II, p. 348 et suiv.).

poëme de Srî Harscha du Cachemire en vingt-deux chants, intitulé : « Aventures du prince de Nischadha (1), » poëme surchargé de descriptions de mauvais goût, destinées à flatter ou à exciter la sensualité des populations dégénérées de l'Inde. Telle est encore l'histoire légendaire de Damayantî, composé par Trivikramabhatta, dans un langage poétique mêlé de vers et de prose (2). Telle est enfin l'œuvre bizarre attribuée, à tort sans doute, au fameux poëte dramatique Calidâsa, le *Nalodaya* ou la Fortune de Nala (3). Sans tenir compte des ressources que lui offrait la véritable histoire, l'auteur a consumé tout son talent dans des artifices de langage qui ôtent au fruit de son travail opiniâtre toute valeur poétique; on n'y peut plus chercher autre chose qu'un exemple prodigieux du système le plus compliqué de rimes, d'assonnances et d'allitérations qui fût jamais dans les langues de la famille indo-européenne.

Nous ajouterons à ces détails que la même histoire de Nala et Damayantî a fourni à des écrivains asiatiques la matière non-seulement de poëmes, mais encore de romans en prose (4), et qu'elle a enrichi la partie déjà si considérable des productions romantiques de la littérature persane. Est-il besoin de le faire remarquer? Cette histoire a dû une si étonnante perpétuité avant tout aux sentiments vrais, aux traits touchants qui sont bien compris dans tous les temps et à tous les degrés de civilisation; mais nous dirons que l'art raffiné des poëtes ou l'imagination des romanciers n'a rien ajouté en beauté réelle à la narration épique qui nous est venue de la bouche des anciens rhapsodes de l'Inde.

N'oublions pas de rendre hommage ici au talent de plusieurs littérateurs et savants qui ont réclamé tour à tour les suffrages du public européen en faveur du plus bel épisode du *Mahâbhârata*. L'Allemagne a mis au jour depuis vingt ans cinq traductions poétiques du même ouvrage : le célèbre

(1) *Naischadhiya-tcharita*. Le texte (en 3 volumes) a été publié avec les commentaires d'un pandît à Calcutta, de 1836 à 1855.

(2) *Damayantî-Kathâ*, poëme du genre dit *Champoû*.

(3) Le texte en a été publié avec des scholies sanscrites et avec une traduction latine par Ferd. BENARY (Berlin, 1830, in-4°).

(4) Voir l'*Histoire de la littérature hindoui et hindoustani*, par M. GARCIN DE TASSY, t. I (Paris, 1839), p. 398 et 488.

orientaliste de Greifswald, M. J.-G. Kosegarten, en a tenté le premier une imitation en vers allemands dans le mètre de l'original qui est le *Çloka* ou distique de deux vers égaux, affecté à l'épopée (1); il a joint à cette version des remarques de littérature comparée qui attestent son érudition d'ailleurs bien connue dans le vaste cercle des études orientales. Le premier éditeur du *Nala* en Europe, M. Bopp, malgré les patients et utiles travaux qu'il a poursuivis sur la grammaire comparée des langues affiliées au sanscrit, s'est imposé la même tâche et l'a remplie avec quelque succès (2). Plus tard une imitation du même genre a été tentée par M. Ernest Meier dans un recueil d'études poétiques qui doit comprendre les poëmes classiques des Hindous (3), et par M. Ad. Holzmann, dans un choix de traditions indiennes, librement remaniées en vers (4).

Ces imitateurs habiles ont eu pour émule un de leurs compatriotes qui a enrichi la littérature allemande de ses emprunts faits de main de maître à toutes les littératures anciennes et modernes: Frédéric Rückert, dont la plume a donné une vie nouvelle à plusieurs des œuvres originales de l'esprit oriental, a jeté l'histoire de Nala et Damayantî dans le moule des mesures rapides et des rimes musicales dont il a le secret, et il a ainsi communiqué à cette histoire indienne le prestige et la popularité d'une création moderne (5); c'est merveille à voir comment l'orientaliste éminent, tour à tour grammairien et poëte, s'est joué librement dans les brillantes images de l'œuvre sanscrite, et comment il l'a transformée par son pouvoir d'enchanteur en une magnifique ballade, naïve et gracieuse, vive et touchante, comme celles des bardes du moyen âge germanique.

(1) *Nala, eine indische Dichtung von Vyasa*, u. s. w. Iena, 1820, in-8°, pp. 346.

(2) La traduction n'a été imprimée en entier qu'en 1838 : *Nalas und Damayanti, eine indische Dichtung* (Berlin, 1 vol. in-12).

(3) Ier Theil. Epische poesie : *Nal und Damayanti* (Stuttgard, 1847, 1 vol. in-12).

(4) *Indische Sagen*, Th. III. Karlsruhe, 1847, in-12. — Nouvelle édition, 1854.

(5) *Nal und Damayanti, eine Indische Geschichte, bearbeitet* von Friedrich RUECKERT.—Trois éditions, publiées à Francfort-sur-Mein (1828, 1838, 1845, ont propagé cette œuvre favorite du public allemand.

L'Angleterre a payé son tribut au même poëme, à l'exemple de l'Allemagne, par une traduction en vers qui suit fidèlement le texte original; M. H. X. Milman l'a reproduit avec cette vérité d'expression et cette rigueur de versification que comporte le génie de la langue anglaise (1). Dans les dernières années d'autres langues du nord et du midi de l'Europe eut eu le même privilége : M. Kellgren a donné à Helsingfors une traduction suédoise du *Nala;* le docteur Schleicher, à Prague, une traduction bohémienne, et M. Ascoli, une traduction italienne imprimée dans un recueil de philologie orientale (2).

La plupart de ces traductions de l'épisode de Nala et Damayanti, n'existaient pas encore, il y a quatorze ans, quand nous publiâmes pour la première fois en français l'analyse et des passages choisis de cet épisode (3); nous nous assurâmes qu'à cette époque il n'était pas suffisamment connu des lecteurs français. Il n'en est plus de même aujourd'hui : on a donné au public une notion du sujet de l'épisode sous plus d'une forme (4). L'an dernier, M. de Lamartine a retracé la même histoire dans une brillante esquisse, au milieu des pages d'un coloris séduisant, mais d'un dessin fort vague, qu'il a consacrées à l'Inde, dans son recueil de conversations mensuelles en prose poétique (5). Dans le cours de la même année, M. Emile Burnouf, professeur à la faculté des lettres de Nancy, neveu de l'éminent indianiste du collége de France, publiait la première traduction complète du *Nala* en français avec quelques notes (6). On trouvera dans la prose de cette version le naturel et la limpidité

(1) M. Milman en avait donné un résumé poétique dans le *Quarterly Review* (vol. XIV); plus tard il en a publié la traduction complète : *Nala and Damayanti and other poems translated from the sanscrit into english verse*, etc. Oxford, Talboy, 1835, pet. in-4°.

(2) *Studj orientali e linguistici* (1854 et 1855).

(3) Voir *le Correspondant*, tome V^e^, livr. de février 1844. — Ce morceau avait été lu à la *Société littéraire* de l'Université de Louvain, le 6 mars 1842.

(4) Voir les aperçus de César CANTU sur la littérature des Indiens dans son *Histoire universelle* (éd. de Paris, t. I, p. 354-58).

(5) *Cours familier de littérature*, quatrième entretien, 1856 (livraisons gr. in-8°).

(6) NALA, *épisode du Mahâbhârata*, trad. du sanscrit en français. Nancy, 1856, p. 94, in-8° (extrait des *Mémoires de l'Académie de Stanislas)*.

qui sont des qualités infiniment précieuses dans l'imitation des ouvrages orientaux.

Malgré cette grande publicité donnée récemment à l'épisode indien, nous n'avons pas balancé à reproduire la *réduction* que nous en avons faite autrefois en vue d'un recueil périodique. On voudra bien se souvenir que nous n'avons pas la prétention d'en offrir une version à la fois fois élégante et littérale : les extraits que nous avions réunis à l'effet d'en tirer une étude de mœurs et de caractères, nous les avons revus avec grande attention, et, tout en les augmentant en quelques endroits, nous leur avons conservé la couleur d'une analyse poétique qui convenait le mieux à notre dessein primitif.

§ Ier.

DÉBUT DE L'ÉPISODE DE NALA.

Youdhischthira, l'aîné des princes, fils de Pândou, habitait avec les siens les paisibles et fraîches solitudes de la forêt Camyaca; il attendait avec impatience le retour de son frère Ardjouna, qui avait été appelé dans le monde céleste par le roi des dieux, Indra, pour y recevoir le fameux arc Gândîva, gage et instrument de la victoire. Le prince dépouillé de son royaume par les résultats funestes du jeu, condamné à un long exil, s'abandonnait à la douleur et aux regrets: toutes les nuits il entendait la voix de ses anciens amis; toutes les nuits il pensait à tous ceux qui lui étaient chers.

Un jour, Youdhischthira accorde l'hospitalité dans sa cabane rustique au grand Rischi Vrihadaçva, et il s'empresse de faire connaître à son hôte par quel coup fatal il a été naguère dépouillé de tout et chassé de son royaume. Touché de sa profonde affliction, le solitaire veut lui reconter l'histoire d'un prince qui jadis fut plus malheureux encore (1) et, pour le consoler au milieu de ses épreuves, il

(1) L'exemple invoqué par le solitaire prouve que la passion du jeu était fort ancienne chez les familles hindoues (voir ci-dessus, *Première Etude*), et que des scènes semblables à celles qui sont ici racontées, s'étaient déjà renouvelées plus d'une fois dans leur histoire : le jeu avait en quelque sorte pour les princes les mêmes chances et les mêmes suites qu'une bataille. Aujourd'hui, dit-on, les Malais risquent au jeu tout ce qu'ils possèdent, et enfin leurs familles et leurs personnes.

lui fait le récit des malheurs déjà célèbres parmi les hommes d'un roi et d'une reine qui avaient nom Nala et Damayantî.

Il y avait un jour, à la cour du pays des Nischadhas, un jeune prince accompli, Nala, fils vaillant de Vîraséna, souverain de cette contrée: beauté, science, véracité, vertu, habileté dans les armes, telles étaient les qualités qu'il possédait à un degré éminent. Chez les Vidarbhas vivait dans le même temps une noble princesse, vantée pour les grâces de sa personne, la belle Damayantî, fille du vénérable Bhîma, monarque redouté dans les pays d'alentour (1). Un heureux destin voulut qu'ils ne restassent point inconnus l'un à l'autre: des cygnes voyageurs portèrent jusqu'aux oreilles de Damayantî, dans les jardins de son père, les louanges du prince des Nischadhas. Le message des oiseaux avait tellement frappé l'esprit de la jeune princesse, qu'elle sollicita de son père la prompte célébration d'un *Svayamvara*, cérémonie où, selon l'usage des dynasties indiennes, elle choisirait librement un époux dans la foule des nobles et valeureux prétendants (2). Au jour fixé, des guerriers et des fils de rois, parés eux-mêmes de superbes guirlandes, remplissent le pays des Vidarbhas et la capitale Coundina, du bruit de leurs éléphants et de leurs chevaux, du fracas de leurs chars, tandis que leurs escortes armées se déploient autour d'eux. Les dieux, appelés *Lokapâlas* « protecteurs des mondes » Indra à leur tête, se rendent sans appareil dans cette assemblée resplendissante, afin de se tenir cachés aux yeux de tant de héros dont ils veulent être les compétiteurs. Mais rien n'empêchera Damayantî de désigner hautement quel est l'époux de son choix, préféré par elle aux souverains les plus fortunés et aux dieux eux-mêmes.

Frappés de la beauté de Nala, et tenant ce prince pour

(1) Les deux royaumes des Nischadhas et des Vidarbhas étaient deux états voisins situés au sud-est de l'Inde, non loin des monts Vindhya; il en est fait mention comme d'anciennes monarchies dans les derniers livres du Rig-Véda. Les royaumes de Tchédi et de Kôsala, cités plus loin, étaient placés au nord des deux premiers.

(2) Nous ne savons si l'on a déjà rapporté de cet usage la coutume qui existait chez les Salyes, peuples qui occupèrent la Provence avant les Phocéens : là les filles choisissaient pour époux, dans un banquet solennel, celui des convives à qui elles présentaient une aiguière d'eau.

véridique en ses discours, les Dévas, Indra, Agni, Varouna, Yama (1), l'avaient chargé d'annoncer à la fille de Bhîma leur présence à la solennité du *Svayamvara* et les intentions qui les y amèneraient. Nala n'a point caché aux maîtres du monde qu'il se rend dans le même but à la cour des Vidarbhas. Cependant, il veut leur obéir et, grâce à l'appui merveilleux qu'ils lui prêtent, il pénètre, sans être aperçu, dans l'appartement de la princesse, devant laquelle il se fait connaître et annonce l'arrivée des Immortels. Aussitôt Damayantî qui a reconnu dans Nala cette perfection de beauté que les cygnes lui ont vantée, et qui a senti son amour pour lui croître avec une nouvelle violence, déclare à Nala que c'est lui seul qu'elle prend pour époux.

« Après avoir adressé une adoration aux dieux, Damayantî lui dit en souriant: « Épouse-moi, comme tu en as eu la con-
» fiance? ô Roi, que puis-je faire encore pour toi? Moi-même
» et les biens qui m'appartiennent à quelque titre, tout cela
» est à toi: conclus donc ce mariage en toute assurance, ô
» mon seigneur! Les paroles qu'ont fait entendre les cygnes
» me consument d'amour; c'est en vue de toi, ô héros, que
» j'ai fait appeler ici tous ces rois. Si tu repousses mon affec-
» tion, toi, maître de l'honneur, j'aurai recours à cause de
» toi à la corde, au poison, à l'eau, à la flamme même! » —
« Nala répondit à ce discours de la princesse des Vidarbhas:
» Quand les gardiens des mondes, tu le sais, doivent être
» présents, comment portes-tu tes désirs sur un homme?
» Que ton esprit se fixe plutôt sur ces créateurs, ces arbi-
» tres magnanimes de toutes choses, devant lesquels je suis
» moins que la poussière de leurs pieds! Car il est puni de
» mort, le mortel qui fait quelque chose de contraire à la
» volonté des dieux. Sauve-moi, ô femme irréprochable!
» Choisis quelqu'un d'entre ces divins dominateurs; alors
» tu jouiras, par la faveur qu'ils t'accorderont, de vête-
» ments purs de toute poussière, de guirlandes d'un éclat
» céleste et de joyaux d'un prix incomparable !.... » —

(1) De ces grands dieux de l'Olympe indien, le premier était réputé souverain du ciel; le second, dieu du feu; le troisième, maître des eaux; et le quatrième, dieu et juge des morts.

(2) *Nala*, lecture IVe, éd. Bopp, v. 1-8.

Puis Nala énumèra les attributs de la puissance des quatre Dévas. Damayantî lui répondit, les yeux mouillés de larmes que lui arrachait un violent chagrin, qu'elle rendrait hommage à tous les dieux, mais qu'elle le choisirait seul pour époux. Nala voulut encore lui résister, en invoquant la promesse qu'il avait faite aux Dévas, d'être leur messager auprès d'elle. Mais Damayantî, un doux sourire sur les lèvres, laissa entendre ces paroles d'une voix entrecoupée par les larmes (1) :

« Il est un remède trouvé par moi, ô maître des peuples,
» un moyen sans fraude, et grâce auquel aucune faute ne
» retombera sur toi. Le voici : toi, le meilleur des hommes,
» ainsi que les dieux ayant Indra parmi eux, venez tous
» ensemble au lieu où sera célébrée pour moi la cérémonie
» du choix d'un époux. Alors je te choisirai en présence des
» maîtres du monde, ô puissant prince! De cette manière
» aucune transgression ne sera commise. »

Quand il eut entendu ces paroles, Nala alla trouver les dieux qui l'avaient envoyé : il leur déclara de quelle façon mystérieuse il avait pénétré dans le palais de la princesse des Vidarbhas, et quelle volonté elle lui avait manifestée en le congédiant.

« Le temps propice étant arrivé, au jour pur marqué par le cours de la lune, à l'heure favorable, le roi Bhîma convoqua les gardiens de la terre pour le *Svayamvara* de sa fille. A cette nouvelle, tous les maîtres des pays voisins arrivèrent avec empressement, poussés par l'amour, pour briguer la main de Damayantî. Tels que des liens redoutables s'élancent vers une montagne, ces princes entrèrent dans l'enceinte admirable, par un portique étincelant formé de colonnes d'or. Là prirent place sur des siéges divers tous les souverains parés de guirlandes parfumées et de boucles d'oreilles ornées de perles brillantes; on voyait dans cette foule des bras semblables à des massues, beaux et souples, tels que des serpens à cinq têtes; de même que des constellations dans le ciel, on voyait briller les visages de ces rois surmontés de belles chevelures, rehaussés d'un grand éclat par la beauté des yeux et des sourcils. Quand se fut

(1) Lect. IV, v. 19-21.

formée cette assemblée de rois, remplie par les plus vaillants des hommes, comme la caverne ténébreuse des montagnes l'est par les tigres, tout à coup entra la belle Damayantî, attirant à elle par l'éclat de ses traits les yeux et les cœurs de tous les assistants. Les regards de ces spectateurs magnanimes étant tombés sur ses membres, y étaient fixement attachés, et ne pouvaient plus s'en détourner (1). »

» Tandis que l'on proclamait les noms des rois, la fille de Bhîma aperçut dans l'assemblée cinq hommes entièrement semblables l'un à l'autre. Voyant qu'il n'était pas possible de les distinguer chacun par sa forme, la princesse des Vidarbhas ne parvint pas, dans sa perplexité, à reconnaître à l'instant le roi Nala. Chacun de ceux qu'elle regardait tour à tour, elle le prenait pour Nala. Alors toute absorbée dans ses réflexions, elle se demanda : « Comment reconnaîtrai-je » les dieux? Comment reconnaîtrai-je le roi Nala? » Puis, la la princesse affligée se mit à repasser dans son esprit les insignes des dieux, qu'elle avait appris naguère à connaître : « Les signes distinctifs des Dévas que j'ai entendu décrire » par les vieillards, je ne les reconnais en aucun de ceux » qui se tiennent ici debout sur la terre! » Quand elle eut encore réfléchi, quand elle eut tout examiné à diverses reprises, elle crut que le temps était venu de recourir aux dieux eux-mêmes; après qu'elle leur eut témoigné sa vénération en esprit et de vive voix, les mains encore jointes ensemble, elle leur tint en tremblant ce discours :

« Comme il est vrai qu'après le message des cygnes le » prince des Nischadas a été choisi par moi en qualité » d'époux, en raison de cette vérité, veuillent les Dévas le » montrer à mes yeux! — Comme il est certain que je ne » commets aucune transgression ni en paroles, ni en pen- » sée, en raison de cette vérité, veuillent les Dévas le mon- » trer à mes yeux! — De même que le souverain des » Nischadhas m'a été destiné pour époux par les Dévas eux- » mêmes, en raison de cette vérité, que les Dévas veuillent » le découvrir à mes regards! — De même que j'ai formé » ce vœu solennel pour honorer Nala, en raison de cette » vérité, veuillent les Dévas le découvrir à mes regards! —

(1) Lecture V^e^, v. 1-9.

» Que les puissants dominateurs, maîtres des mondes, re-
» prennent leur forme, afin que je reconnaisse Pounyaçloka,
» le maître des hommes (1)! »

« Quand ils eurent entendu ces plaintes lamentables de Damayantî, quand ils eurent reconnu sa haute et sincère résolution, la pureté de son âme, sa belle intelligence, son amour et son attachement passionné pour le prince des Nischadhas, les Dévas satisfirent au désir qu'elle avait exprimé en reprenant tout à coup les signes distinctifs de la puissance divine. Damayantî vit alors tous les immortels levant des fronts sans sueur, tenant les yeux immobiles, parés de fraîches couronnes et de vêtements purs, demeurant suspendus sans toucher la terre : d'un autre côté apparaissait la personne de Nala, doublée par son ombre, posant les pieds sur le sol, les paupières agitées d'un léger mouvement, parée de guirlandes fanées, couverte de sueur et de poussière (2). Après qu'elle eut considéré les uns et les autres, la fille de Bhîma, usant de son droit, se déclara pour le prince des Nischadhas. La princesse aux grands yeux saisit en rougissant l'extrémité de son vêtement, et déposa sur ses épaules une magnifique couronne de fleurs : ainsi cette femme excellente choisit-elle Nala pour son époux. Aussitôt les souverains firent entendre leurs acclamations, en criant : « Ah! ah! » Les Dieux et les Rischis, stupéfaits, s'écrièrent : « Bien! bien! » pour saluer le roi Nala. En même temps, le fils de Vîraséna, l'esprit pénétré de joie, consolait ainsi Damayantî à la belle taille : « Puisque tu m'honores de ton
» choix en présence des Dévas, ô femme excellente, sache
» que tu as en moi un époux fidèlement attentif à tes pa-
» roles! Tant qu'un souffle de vie animera mon corps, ô
» femme au doux sourire, aussi longtemps je demeurerai
» avec toi : c'est une vérité que je t'affirme (3)! »

Nala et Damayantî, ayant reçu leurs serments mutuels et

(1) Lect. V, v. 10-22. — *Pounyaçloka*, surnom de Nala, signifie celui « qui est célébré dans des *vers purs*, dans des poëmes sacrés. »

(2) C'est à des signes du même genre que l'on reconnaissait la nature humaine suivant les fables grecques : le devin Thespesius fut reconnu à son ombre pour un vivant dans la région des âmes (Plutarque, *des délais de la justice divine*). A son entrée dans le paradis, Dante conserva deux signes distinctifs, le clignotement des yeux, et l'ombre projetée par son corps.

(3) Lect. Ve, v. 23-33.

accompli la cérémonie de l'union des mains, se mirent à implorer le secours des Dévas. Les maîtres du monde, qui avaient assisté au *Svayamvara,* voulurent, avant de remonter au ciel sur leurs chars, accorder à Nala huit faveurs signalées, huit facultés surnaturelles; c'étaient, par exemple, celles d'avoir une perception claire de ce qui est visible dans les cérémonies sacrées, de se mouvoir et de se transporter en tous lieux à sa guise, de faire jaillir les eaux partout où il le voudrait, de discerner la vraie saveur des aliments, de jouir de fleurs du plus délicieux parfum, enfin d'être inébranlable dans sa haute vertu. Après le départ des dieux et des rois, Bhîma fit célébrer pompeusement les noces de Nala et de Damayantî dans sa résidence royale; puis les deux époux regagnèrent le royaume des Nischadhas. Là tout fut d'abord prospérité pour eux : Nala vivait heureux avec Damayantî, comme le dieu du ciel, Indra, avec la divine Satchî : chéri de son peuple, fidèle à accomplir les grands sacrifices, le héros gouvernait sagement son royaume et protégeait la terre au comble de l'abondance.

Cependant le mauvais génie Cali qui voyait avec rage le bonheur de Nala, résolut, malgré les instances que lui firent les dieux, de tirer vengeance de ce prince, parce qu'il avait été préféré par Damayantî aux habitants du monde céleste : s'associant à un génie aussi pervers que lui, Dvâpara (1), il jura d'enlever à Nala son royaume et de le séparer de sa fidèle épouse. Après douze années d'attente, Cali parvint à le surprendre en faute, parce qu'il avait négligé d'accomplir une des purifications commandées à certains moments du jour, et, étant entré aussitôt dans son esprit, il s'en empara complètement : il lui inspira une passion irrésistible pour le jeu de dés, et l'excita à jouer contre son frère Pouschcara. Malgré la défense expresse que la loi faisait aux princes (2), Nala se laissa entraîner par le perfide Cali à cette passion devenue tout d'un coup dominante; il ne lui arriva jamais de toucher sans quelque perte les dés dans lesquels était entré

(1) Dvâpara, compagnon de Cali dans cet épisode, est un démon qui personnifiait pour les Indiens le troisième âge du monde; Cali, dont le nom signifie guerre, discorde, représentait le quatrième âge, celui d'une complète décadence, que les anciens ont nommé âge de fer.

(2) *Mânava-dharma-çastra,* liv. IV, v. 74; liv. VII, v. 50.

Dvâpara (1), le second de ses ennemis. Dans un jeu qu'il poursuivit plusieurs mois avec le même acharnement, il risqua et perdit tour à tour ses joyaux, ses vêtements, ses chevaux, ses biens et enfin tout son royaume.

C'est en vain que la ville entière le supplia de renoncer à ce jeu fatal : c'est en vain que Damayantî lui fit entendre sa voix (2). Les conseillers du royaume virent bien que Nala n'était plus maître de lui-même ; Damayantî reconnut que ce n'était pas la faute du magnanime Nala, s'il n'avait pas plus écouté ses exhortations que celles du peuple. Il vint alors à l'esprit de cette femme dévouée l'idée de mettre en sûreté Indraséna et Indraséná, les deux enfants qu'elle avait eus de Nala, en les envoyant à la cour du roi son père : c'est à l'écuyer du prince, Vârschnéya, qu'elle confia le soin de les conduire sur un char jusqu'à la ville de Coundina, dans le royaume des Vidarbhas (3).

§ II.

INFORTUNE DE NALA.

Tout était perdu pour Nala : son heureux rival poussa l'audace jusqu'à lui demander quel serait son dernier enjeu, jusqu'à lui offrir de jouer pour Damayantî. A ces mots l'infortuné Nala se sentit le cœur brisé de douleur, il ne lui répondit pas. Il déposa sur le champs tous ses ornements et, enveloppé d'un seul vêtement, il quitta son palais : la seule Damayantî à demi vêtue le suivait. Alors, repoussé par tous les habitants de sa capitale sur l'ordre inflexible de leur nouveau maître, Nala qui avait passé trois nuits sans abri se vit forcé d'errer dans les forêts voisines. Quand bientôt la faim le pressa, il fut réduit à l'eau de la source, à des fruits et des racines sauvages : tout à coup le seul manteau qu'il portait lui fut enlevé par les oiseaux qu'il voulait saisir comme une proie assurée, mais que le perfide Cali avait

(1) Ce démon avait pris la figure du taureau *(Vrischa)*, la principale pièce d'entre les dés qui sont appelés vaches *(gâvas)*.

(2) Voir les lectures VIIe et VIIIe du *Nala*.

(3) Vârschnéya lui-même entra, d'après les intentions de Damayantî, au service d'un autre prince, Ritouparna, qui régnait à Ayodhyâ, l'Oude des modernes, capitale de l'ancien royaume de Kosala au nord de l'Inde.

envoyés à dessein sur son passage (1). Mais ce fut en vain que Nala, accablé par le sort, supplia Damayantî de regagner les États de son père : en vain lui montra-t-il les routes diverses qui conduisaient au midi, l'une vers la ville d'Avantî (dite plus tard Oudjdjayinî) et le mont Rikschavat, l'autre vers la chaîne du Vindhya et le cours du Payoschnî dans le voisinage de pieuses solitudes (2). Plus d'une fois il lui répéta les mêmes paroles en indiquant les chemins qui menaient au royaume des Vidarbhas ou à celui de Kosala; cette femme courageuse voulut partager jusqu'au bout les souffrances de son époux et, par sa présence, adoucir pour lui les rigueurs de l'exil. La voix étouffée par ses sanglots, l'âme déchirée par la douleur, Damayantî tint au prince de Nischadha ce discours attendrissant (3) :

« Mon cœur est agité, tous mes membres s'engourdissent de stupeur, ô prince, à la seule pensée d'une telle résolution! Après la perte de ton royaume et de tes biens, quand tu es sans vêtement, quand tu es exposé à de cruelles privations, comment pourrais-je partir et t'abandonner dans une forêt déserte? Si tu succombes de faim et de lassitude, si tu regrettes ton bonheur passé, je serai à tes côtés en ces lieux affreux, ô mon maître, pour te consoler dans l'abattement. Est-il un remède inventé par les sages qui soit comparable à une épouse dans toutes les douleurs? c'est une vérité que je te répète! »

« C'est comme tu le dis, ô gracieuse Damayantî! lui répondit Nala. Il n'est point pour l'homme affligé de remède aussi puissant que le cœur aimant d'une épouse. Non, je ne veux pas te quitter. Quel motif as-tu de craindre encore, ô femme timide? Ce n'est pas toi, mais moi-même que j'abandonnerai en me séparant de toi, qui es au-dessus de tout reproche! »

« Damayantî repartit avec inquiétude : « Si tu ne veux pas me quitter, ô grand roi, pourquoi me montrer la route

(1) Les esprits malfaisants qui avaient passé naguère dans les dés avaient pris cette autre forme trompeuse.

(2) Comme ce n'est pas le lieu de nous étendre sur des questions de géographie, nous ne pouvons mieux faire que d'indiquer le savant commentaire que M. Lassen a consacré à l'itinéraire de nos deux personnages. (*Antiquités indiennes*, t. I, p. 572-75.)

(3) *Nala*, lect. IX, v. 25-36, éd. Bopp.

du royaume des Vidarbhas? Je le comprends bien!... Ah! tu ne dois pas m'abandonner! Ce n'est que dans un égarement d'esprit que tu pouvais y songer. Tu me montres le chemin à diverses reprises, ô le meilleur des hommes! aussi tu ne fais qu'augmenter ma douleur, toi qui es semblable aux Immortels! Si c'est ton dessein bien arrêté que je retourne chez les miens, ah! nous irons ensemble, nous gagnerons tous deux le pays des Vidarbhas. Le roi Bhîma t'y comblera d'honneurs, et tu seras heureux, ô prince, en habitant notre maison! » (1).

» Nala répondit alors à Damayantî : « Ce royaume, qui appartient à ton père, m'est ouvert, je n'en doute pas; mais je n'irai point là dans l'infortune où je suis réduit. Quand j'y ai déjà paru dans l'éclat de la richesse, comment y reviendrais-je pauvre et malheureux, devenu la cause de ton chagrin, au lieu d'être encore la source de ta félicité? »

» C'est en ces termes que Nala cherchait sans cesse à consoler la belle Damayantî. Après avoir erré longtemps couverts d'un seul vêtement qu'ils se partageaient (2), ils arrivèrent épuisés par la faim et la soif, au seuil d'une cabane; ils y entrèrent, et l'ancien roi des Nischadhas s'y assit sur le sol avec la princesse des Vidarbhas. N'ayant pas même trouvé une couche de gazon, Nala, couvert de poussière et de boue, s'y endormit de fatigue et d'accablement sur la terre nue. Damayantî ferma bientôt ses yeux appesantis par le sommeil; cette femme douce et résignée avait connu la douleur! »

Cependant Nala s'éveilla au bout de quelques instants, l'âme agitée par les plus vives angoisses. Repassant dans son esprit ses premiers malheurs, la perte de son royaume, l'abandon de ses amis, sa fuite précipitée, envisageant d'ailleurs les souffrances qu'il doit attendre encore d'une vie errante, il conçoit la résolution d'abandonner Damayantî dans la forêt, pour qu'elle échappe à tant de vicissitudes et

(1) Lect. X•, v. 1-7.

(2) Ce trait ne rappelle-t-il pas Paul et Virginie marchant, pendant l'orage, enveloppés presque en entier de la même couverture?

qu'elle puisse rejoindre ses proches. Il se disait (1) : « Que m'adviendra-t-il si je le fais, que m'adviendra-t-il si je ne le fais pas? que vaut mieux pour moi, ou la mort, ou le complet abandon des hommes? C'est à cause de moi que cette femme qui m'est si dévouée tombe dans un état d'infortune; en mon absence, ne regagnerait-elle pas quelque jour sa famille? Auprès de moi, il n'y a point de doute, elle ne trouvera que le malheur; séparée de moi, peut-être, retrouverait-elle le bonheur quelque part! »

Nala revint plusieurs fois sur ses pas et contempla en pleurant l'innocente Damayantî, qui allait se trouver seule sans soutien, sans protecteur, sans autre défenseur que l'éclat de sa personne, dans cette solitude effrayante. Sans cesse rappelé par l'amour qu'il lui portait, mais entraîné de nouveau par le perfide Cali, son cœur était douloureusement partagé. Enfin, les yeux inondés de larmes, il fit à Damayantî ses adieux (2) :

« Celle que jamais ni le vent, ni le soleil n'avait aperçue, ma bien-aimée dort maintenant au milieu de cette cabane sur la terre nue, comme un être sans protecteur. Cette femme au gracieux sourire, que deviendra-t-elle en se réveillant, l'esprit frappé de stupeur? La noble fille de Bhîma que j'abandonne, comment se guidera-t-elle seule dans cette forêt affreuse habitée par les serpents et les bêtes sauvages? Ah! puissent te garder les *Adityas*, les *Vasavas*, les *Roudras*, les deux *Açvinas* avec les troupes des *Maroutas* (3)! O femme aux grandes destinées, tu es protégée par ta vertu! »

Nala quitta, en gémissant amèrement, en pleurant d'une manière lamentable, sa fidèle épouse encore endormie sur le sol, et il s'enfonça dans les profondeurs de la forêt.

(1) Lect. X^e^, v. 9-12. — Dans l'hymne védique cité ci-dessus, le poëte fait dire au joueur :

« Ma femme ne me maltraite pas; elle ne m'injurie pas; elle a toujours été bonne avec mes amis comme elle l'est avec moi; et moi pour un dé qui d'un seul coup peut tout ruiner, je laisse une si tendre épouse! »

(2) Lect. X^e^, v. 21-24.

(3) Les trois premiers noms désignent trois ordres de génies subordonnés aux grandes divinité du ciel indien, mais présidant au jeu des éléments et aux destinées des mortels. Les *Açvinas* sont les jumeaux célestes invoqués comme médecins et comme cavaliers; les *Maroutas* sont les enfants d'Eole auxquels l'Inde a voué un culte plus sérieux que la Grèce : génies des vents, ils dispersent les nuages qui répandent la fertilité avec la pluie, le premier des bienfaits pour les régions tropicales.

§ III.

DAMAYANTI DANS LA FORÊT.

« Quand Nala fut parti, la belle Damayantî, soulagée par le sommeil, s'éveilla pleine d'effroi, au sein de la forêt sauvage. N'apercevant plus son époux, elle fut pénétrée de douleur, et elle se mit à crier à haute voix (1) :

« O grand roi! ô mon protecteur, ô roi, mon maître, pourquoi m'abandonnes-tu? Hélas! je suis perdue, je meurs! — J'ai peur dans une forêt déserte! — N'est-tu pas attaché à ton devoir, fidèle à ta promesse? quand tu m'avais donné ta parole, comment as-tu pris la fuite pendant mon sommeil? comment es-tu parti en abandonnant une épouse fidèle et dévouée qui n'est point la cause de ton malheur? Pourrais-tu, ô prince des hommes, tenir envers moi en toute vérité le même langage que tu as tenu naguère devant les dieux maîtres des mondes?... Certes, la mort ne vient pas pour les hommes sinon au terme fixé d'avance, puisque le moment où tu abandonnes ta bien-aimée n'est pas le dernire instant de sa vie! »

« Mais non, c'en est assez de ce jeu... Je tremble encore, héros invincible; montre-toi, ô mon maître! — Je te vois, oui, je te vois, tu es découvert, prince des Nischadhas! Tu t'es caché dans le feuillage... Pourquoi ne pas répondre à ma voix? — Quoi, cruel! tandis que je me lamente ici, tu ne parais pas, tu ne viens pas me rassurer? — Ce n'est pas moi que je plains; mon chagrin n'a pas non plus une autre cause... Que feras-tu seul, ô roi? oui, c'est de toi que j'ai pitié!... que deviendras-tu le soir, au pied des arbres, abattu par la faim et par la soif, épuisé de fatigue, quand tu ne me verras plus? »

« Alors, saisie d'une violente douleur, le cœur brûlant d'inquiétude, Damayantî court çà et là en pleurant amèrement. Tantôt elle s'élance avec impétuosité, tantôt elle re-

(1) Lect. XIe, v. 1-12.

tombe comme égarée; tantôt elle est anéantie par la peur, tantôt elle crie, elle fond en larmes. Consumée par ses angoisses, elle pousse sans cesse de douloureux soupirs; la fille de Bhîma, fidèle à son époux, fait entendre ces paroles, au milieu des pleurs et des gémissements :

« Que l'être par la malédiction duquel le roi des Nischadhas est tombé dans le malheur, éprouve un malheur plus grand encore que notre malheur! Que le pervers qui a mis dans l'affliction Nala au cœur innocent, soit réduit à une vie sans félicité (1)! »

« L'épouse de Nala, après s'être ainsi lamentée, cherche ce prince magnanime dans la grande forêt, séjour des animaux sauvages; elle court de tous côtés en gémissant, comme hors d'elle-même; elle répète sans cesse les mêmes cris: « Hélas! ô roi, hélas! » Damayantî faisait entendre des gémissements et des cris lamentables pareilles à ceux de la femelle de l'aigle; elle ne faisait que pleurer et se plaindre, quand tout à coup elle fut attaquée dans sa route par un serpent affamé, un boa aux immenses replis. Saisie par le monstre, c'est encore Nala qu'elle fit l'objet de ses plaintes; c'est vers Nala que se reportèrent toutes ses pensées.

« O mon protecteur, disait-elle, que n'accours-tu vers moi, qu'a saisie ce terrible serpent, au milieu d'une affreuse solitude?... Mais que vas-tu faire, ô souverain des Nischadhas, en te souvenant de moi, quand plus tard, délivré de la malédiction, tu auras recouvré ta raison et retrouvé tes richesses? O prince des rois, qui te soulagera désormais dans tes fatigues, dans ton abattement et tes angoisses (2)? »

Un chasseur qui traversait l'épaisse forêt entendit les pleurs de Damayantî; il accourut promptement vers elle et l'aperçut tout enlacée par l'énorme serpent : aussitôt, d'un de ses traits aigus, il le perça sans qu'il remuât davantage. L'audacieux chasseur, frappé de la beauté de celle qu'il venait de délivrer, lui présenta des aliments; puis il se mit à l'interroger en disant : « Quelle est ton origine, femme aux yeux d'antilope? comment es-tu venue dans cette forêt? comment es-tu tombée dans cette grande infortune, femme

(1) Lect. XIe, v. 13-17.
(2) Ibid., v. 18-25.

excellente? » Après avoir appris de la bouche de Damayantî toute la suite de ses malheurs, il osa lui adresser d'une voix douce des paroles dictées par l'amour; mais la fidèle Damayantî, comprenant la pensée de cet homme pervers, fut enflammée de colère et d'indignation, et elle lui lança cette imprécation terrible : « Comme il est de toute vérité que je ne songe à aucun autre qu'au prince des Nischadhas, que ce vil chasseur tombe à l'instant sans vie! » Ces paroles à peine prononcées, le chasseur fut renversé par terre, inanimé, tel qu'un arbre consumé par les flammes (1).

» Alors la jeune femme aux yeux de lotus s'avança dans l'épaisseur de la forêt immense, retentissant du bruissement des grillons, remplie de troupes de lions, de panthères, de daims, de tigres, d'ours et de buffles, embellie par des milliers d'oiseaux de tout plumage, habitée aussi par des voleurs et des races barbares (2) : cette forêt était couverte des arbustes les plus variés, et ornée de plantes de tout genre, les *Salas,* les *Vénous,* les *Dhavas,* les *Asvatthas,* les *Ingoudas,* les *Kinsoucas,* les *Djambous,* les *Amras rouges,* les *Khadiras,* les *Cadambas.* Damayantî rencontra sur sa route des montagnes riches en métaux divers, des bosquets animés par des chants mélodieux, de vastes avenues, des rivières, des étangs, des lacs d'un aspect merveilleux, elle vit une multitude de quadrupèdes et d'oiseaux, beaucoup de génies d'une forme horrible, des *Piçâtchas,* des *Ouragas,* des *Rakschasas* (3); elle aperçut de tous côtés des sommets de montagnes, des fleuves, des étangs, des cataractes admirables à voir. La fille du roi des Vidarbhas découvrit, rassemblés en troupes immenses, des buffles, des sangliers, des ours, des serpents, hôtes féroces de cette solitude (4). Réunis-

(1) Fin de la lect. XIe, v. 26-39 (analyse).

(2) Le nom de *Mlétchas* qui leur est donné désigne des races impures, étrangères à la race ancienne de l'Inde et parlant des idiomes particuliers.

(3) Les *Râkschasas* sont des géants impies, ennemis des dieux et ravisseurs des offrandes sacrées; les *Piçâtchas,* des êtres malfaisants qui vivent dans les forêts sous la forme de nains et de vampires; mais les serpents dits *Nâgas, Ouragas,* sont des demi-dieux, habitant les régions souterraines, sans être méchants par nature.

(4) Cette peinture négligée d'un paysage indien nous reporte en imagination à ces forêts américaines, à ces savanes du nouveau monde, que nous ont décrites tant de relations de voyages.

sant en sa personne l'éclat, le courage et la félicité constante de la vertu, la princesse, fille des rois, est seule dans la forêt, cherchant toujours Nala; mais elle n'a la crainte d'aucun être. Au sein de cette solitude effroyable, Damayantî, tourmentée par les malheurs de son époux, se lamente ainsi sur un rocher, où elle s'est réfugiée (1) :

« Prince à la robuste poitrine, aux bras vigoureux, souverain des peuples de Nischadha, où es-tu allé, me laissant seule dans ces lieux déserts? Après avoir accompli le sacrifice de l'*Açvamédha* et tant d'autres (2), sacrifices fournis de nombreuses offrandes, comment peux-tu ainsi me tromper? Souviens-toi, ô le meilleur des hommes, du langage que tu as tenu autrefois en ma présence. Prends en considération les paroles que les cygnes messagers t'ont jadis fait entendre et les paroles qu'ils m'ont adressées, ô maître de la terre! Oui, les quatre *Védas*, avec les *Angas* et les *Oupângas* (3), lus et étudiés dans leur ensemble, c'est bien une seule et même vérité! Ainsi, maître des hommes, destructeur de tes ennemis, tu dois accomplir la promesse que tu as faite naguère en ma présence! Ne suis-je pas ta bien-aimée, ô héros pur de toute offense? Pourquoi ne me réponds-tu pas dans cette solitude effroyable? Le tigre féroce, le roi terrible de la forêt, pressé par la faim, viendra, la gueule béante, me dévorer... Ah! que ne viens-tu me secourir? Tu répétais sans cesse : Aucune autre que toi ne m'est chère! Rends donc vraies ces paroles que tu prononçais naguère, ô prince accompli!... Ah! mon maître désiré, que ne réponds-tu pas à la voix d'une épouse qui se lamente

(1) *Nala*, Lecture XIIe, v. 1-11. Nous n'avons rien retranché de cette description un peu surchargée d'après les habitudes du goût indien, mais servant très-bien au poëte à représenter la scène où il a placé Damayantî pendant le long et touchant monologue que nous traduisons en entier (v. 12-59 de la même lecture).

(2) Le sacrifice du cheval, dit *Açvamédha*, est le plus solennel des sacrifices offerts par les rois à l'occasion de graves événements : il est une des institutions propres à la caste guerrière.

(3) Les *Angas* ou *Védângas* sont les « membres » ou branches de la science sacrée contenue dans les *Védas* et leurs livres supplémentaires dits *Oupavédas* : quant aux *Oupangas*, ce sont quatre autres branches considérées comme accessoires des précédentes, et comprenant les traditions épiques et puraniques, ainsi que les systèmes principaux des écoles religieuses de droit et de philosophie.

éperdue et qui est chérie de toi? J'erre ici, malheureuse, pâle, amaigrie, couverte de fange, à demi vêtue, seule, semblable à l'antilope aux grands yeux séparée de son troupeau, et tu ne viens pas prendre ma défense, tandis que je pleure et je me lamente, ô toi, destructeur de tes ennemis! Seule dans la vaste forêt, c'est moi qui t'appelle, c'est Damayantî qui te parle... Pourquoi ne réponds-tu pas à ma voix? toi, le meilleur des hommes, doué de naissance et de beauté, gracieux dans tous tes membres, ne te reverrai-je pas aujourd'hui autour de cette montagne, dans cette forêt habitée par les lions et les tigres? Ne te retrouverai-je pas couché ou assis, debout ou marchant, toi qui as augmenté ma douleur!

» Exténuée par la douleur que j'éprouve pour toi, à qui donc vais-je faire cette question : « As-tu rencontré par hasard dans la forêt le roi Nala? » — Qui me fera découvrir aujourd'hui dans cette solitude ce roi beau, magnanime, vainqueur de ses ennemis? — « Le roi Nala, aux yeux de lotus, que tu cherches... il est ici! » Ah! de qui pourrai-je entendre une si douce parole?

» Je vois s'approcher le tigre, roi de la forêt, aux dents menaçantes, aux énormes mâchoires... Je m'avance vers lui sans trembler : Tu es le roi des quadrupèdes, tu es le souverain de cette forêt; pour moi, sache que je suis Damayantî, la fille du roi des Vidarbhas, l'épouse de Nala, prince des Nischadhas, l'exterminateur de ses ennemis; je le cherche, seule, malheureuse, déchirée par la douleur. Rassure-moi, ô roi des solitudes, si tu as vu Nala; ou bien si tu ne sais rien de Nala, dévore-moi, délivre-moi d'une telle souffrance!

» Je le vois, au bruit de mes gémissements, le roi de la forêt lui-même s'en va vers le fleuve aux eaux limpides, qui se rend dans les vastes mers...

» J'aperçois cette montagne pure, dont les sommets élancés qui touchent le ciel, brillent d'un vif éclat et réflètent les plus riches couleurs; cette montagne, remplie de métaux variés, ornée des perles les plus précieuses, s'élève comme l'étendard de cette immense forêt; elle est peuplée par des troupes de lions, de tigres, d'éléphants, de sangliers, de gazelles; résonnant de tous côtés du chant des oiseaux, traversée par de nombreux ruisseaux, elle est couverte d'ar-

bustes et de plantes aux fleurs magnifiques, les *Açôcas,* les *Vacoulas,* les *Pounnagas,* les *Karnikâras.* Je vais interroger le roi des monts sur le sort du maître des hommes (1).

» Hommage à toi, vénérable Montagne, admirable par l'aspect divin de tes cîmes aériennes, Montagne céleste qui offres un asile assuré! Je te salue en t'abordant... Apprends-le : je suis la fille, la bru et l'épouse des rois; j'ai nom DAMAYANTI. C'est mon père qui règne sur les Vidarbhas, le héros Bhîma, protecteur des quatre castes, fidèle à accomplir les sacrifices solennels, le meilleur des rois, religieux, véridique, incapable d'une malédiction, noble de caractère, plein de vaillance, doué de félicité, attaché à ses devoirs, pur de toute faute, gardien de son peuple, vainqueur de ses ennemis; sache-le, je suis sa fille, ô vénérable Montagne! Chez les Nischadhas est mon second père, le meilleur des hommes, célèbre sous le nom de Vîrasêna; le fils de ce roi, le héros heureux et fort qui gouverne le royaume paternel, le prince au visage d'un teint foncé, porte le nom de NALA, et il est aussi appelé *Pounyaçlôka;* il est religieux, savant dans les *Védas,* éloquent, pur, assidu aux sacrifices, buvant le jus du Sôma, dans les libations, nourrissant le feu sacré, généreux et vaillant, en un mot digne en tout de commander. Sache-le, je suis son épouse, et privée d'un soutien, plongée dans le malheur, je cherche mon époux, le meilleur des hommes!

» O toi, la plus haute des Montagnes, Nala n'a-t-il pas été vu dans cette forêt terrible par toi dont les sommets innombrables s'élancent dans les airs? N'a-t-il pas été aperçu par toi, le prince des Nischadhas, Nala, mon glorieux époux, sage, véridique, vaillant, impétueux, doué de la force des éléphants? O Montagne vénérable, dans mon isolement et mon trouble, que ne me consoles-tu par ta voix, comme ta fille affligée? — O Nala! héros, maître de la terre, fidèle à tes promesses, montre-toi, si tu es dans cette forêt; parais toi-même! Quand entendrai-je la voix du roi des Nischadhas,

(1) Des allocutions de ce genre sont tout à fait dans le génie de l'épopée indienne; ses héros contemplent la nature dans l'extase et conversent avec elle. Avant de monter au ciel d'Indra, Ardjouna adresse de touchants adieux au mont *Mandara* qui avait été sa retraite et le lieu de ses épreuves ascétiques (*Mahâbhârata,* liv. IIIe, épisode traduit par M. Bopp).

grave et sonore, pareille au bruit de la foudre? Quand entendrai-je cette voix aussi douce que l'Ambroisie (*Amrita*), m'appelant du nom de « *princesse des Vidarbhas*, » cette voix à qui la tradition sacrée est familière, voix heureuse qui seule peut dissiper mon affliction? O roi, ami de la vertu, rassure-moi dans ma crainte, console-moi... »

Après avoir tenu ce langage à la montagne, la fille des rois, Damayantî se mit en marche vers le nord de la forêt immense. Quand elle eut marché trois jours et trois nuits, cette femme accomplie aperçut une solitude de pénitents qui avait l'aspect incomparable d'une forêt céleste; elle était peuplée par des anachorètes, semblables aux fameux Rischis Vasischtha, Brighou et Atri, par des pénitents austères, doués de tempérance et de pureté, se nourrissant d'eau et de feuilles, ou vivant seulement de l'air, maîtres absolus de leurs sens, heureux de leur destinée, désireux de la voie du ciel, vêtus d'écorces d'arbre ou de peaux d'antilope. Damayantî contempla cet agréable séjour des anachorètes, cet hermitage qui donne abri à tous les animaux sauvages de la forêt et à des troupes de singes et de gazelles. A cette vue, elle respira et se sentit soulagée. Alors la pieuse Damayantî, la perle des femmes, à la belle chevelure, aux beaux sourcils, aux yeux grands et noirs, répandant autour d'elle un vif éclat, entra dans l'enceinte sacrée de l'ermitage. Après avoir salué ces hommes riches en mortifications, elle resta modestement inclinée. « Sois la bienvenue! » Ainsi fut-elle saluée par tous les anachorètes. Quand ils lui eurent rendu les honneurs consacrés par l'usage et l'eurent fait asseoir, ils lui dirent : « Parle, que ferons-nous pour toi? »

« Fortunés solitaires, hommes innocents, reprit la gracieuse Damayantî, êtes-vous pleinement heureux dans vos pénitences, dans vos devoirs, dans vos pratiques, dans vos cérémonies, dans les êtres qui vous entourent?

» O bienheureuse, répondirent-ils, tout est bien autour de nous! Mais, dis-nous, beauté accomplie, qui tu es, dis-nous ce que tu veux faire. A la vue de ta beauté parfaite et de l'éclat qui t'environne, l'admiration s'est emparée de nous. Sois rassurée, bannis toute inquiétude!... Es-tu la déesse de cette forêt? Es-tu la déesse de ce fleuve ou de cette montagne? Dis-nous la vérité! »

Damayantî répondit aux sages : « Je ne suis point la déesse de cette forêt, je ne suis point la déesse de cette montagne ou de ce fleuve, ô brâhmanes ! Sachez que je suis une simple mortelle, hommes riches en mortifications (1) ! »

Alors elle raconta aux solitaires comment elle était la fille du roi Bhîma et l'épouse du vertueux Nala ; comment son époux avait eu le malheur de perdre au jeu son royaume et ses richesses. « Je parcours, leur dit-elle, les forêts, les montagnes, les lacs et les fleuves ; j'erre dans les vastes solitudes, toujours en proie à ma douleur, cherchant mon époux, le généreux Nala, habile dans les armes, expérimenté dans les combats ! N'est-il pas venu dans cette retraite charmante, asile de la pénitence, le roi Nala, pour qui je parcours la forêt effrayante, horrible, remplie de tigres et de bêtes sauvages. Ah ! si dans quelques jours je ne revois pas le roi Nala, j'atteindrai la félicité en me délivrant de ce corps misérable. Quel intérêt s'attache encore pour moi à la vie sans ce maître des hommes ! Comment existerais-je, accablée du poids de mes regrets pour un époux que je pleure ? »

La fille de Bhîma se lamentait ainsi dans la forêt ; ces pénitents, doués d'une infaillible prescience, dirent alors à Damayantî : « L'avenir sera heureux pour toi, ô femme accomplie ! Nous le prévoyons par la force de notre dévotion... Tu reverras bientôt le souverain des Nischadhas, Nala, le destructeur de ses ennemis ! Tu reverras, fille de Bhîma, le meilleur des hommes vertueux, délivré de toute entrave, libre de tout péché, gouvernant de nouveau cette ville, et paré des plus riches joyaux ; tu reverras ton époux, ce prince d'illustre origine, la terreur de ses ennemis, le consolateur de ses amis ! »

A ces mots, tous les les anachorètes s'évanouirent, et avec eux disparurent le feu sacré, les offrandes et l'ermitage tout entier. En présence d'un si grand prodige, la belle Damayantî resta stupéfaite ; enfin elle se demanda : « Est-

(1) Lect. XIIe, v. 60-75. — Les mêmes formules de salutation se retrouvent dans bien des passages des épopées indiennes : nous ne citerons que le colloque de Viçvâmitra et de Vasischtha dans l'épisode célèbre du *Râmâyana*, qu'a traduit feu Jacquet, orientaliste belge, enlevé trop tôt à la science. (*Journal asiatique*, 1839, t. VII, 3e série, p. 152-53.)

ce un rêve qui s'est offert à mes yeux? Est-ce quelque effet du hasard? Que sont devenus tous ces anachorètes? Où est ce vaste ermitage? Où est ce fleuve délicieux, aux ondes pures, visité sans cesse par les oiseaux? Où sont ces arbres charmants ornés de fleurs et de fruits? » Absorbée dans la réflexion, Damayantî, au sourire pur, était là, le visage pâle, tout entière à sa douleur (1).

Damayantî se dirigeait vers une autre partie de la forêt, les yeux inondés de larmes, quand elle aperçut l'Açôca chargé de fleurs et de boutons et comme paré d'autant de perles précieuses (2). « Hélas! s'écria-t-elle, cet arbre est heureux au milieu de la forêt, il est resplendissant de ses guirlandes de fleurs, comme s'il était le roi de la montagne! *Açôca,* dont la vue est si belle, délivre-moi bientôt de ma peine : toi qui es dit « privé de douleur, » as-tu vu le roi Nala, l'époux chéri de Damayantî, mon bien-aimé, couvert d'un lambeau de vêtement, doué de grâce et de souplesse dans ses membres? N'as-tu pas vu ce héros accablé par le malheur dans les chemins tortueux de cette forêt? *Açôca,* fais que je m'en retourne sans douleur; que ton nom soit vrai! L'*Açôca,* oui, c'est le destructeur de la peine (3). » Alors Damayantî fit le tour de l'arbre merveilleux; puis elle pénétra dans une contrée plus sauvage encore.

Après avoir fait un long chemin à travers les monts et les vallées, le long des fleuves et des lacs, d'un aspect admirable, Damayantî au doux sourire aperçut une grande caravane de marchands mêlée de chevaux, de chars, d'éléphants. L'épouse de Nala se présenta, la chevelure en désordre et à peine vêtue, le visage pâle, le regard troublé, au milieu des hommes de cette caravane, et sa vue les remplit de sur-

(1) Lect. XIIe, v. 85-100.

(2) Le nom sanscrit d'*A-çoka* (*a* priv.) signifie littéralement *sans douleur.* C'est à ce sens qu'il est fait ici allusion par un jeu de mot toléré et même fort goûté dans la poésie indienne ; il reparaît aussi dans la légende relative à la naissance et au nom du roi Açoca, fameux dans les annales bouddhiques de l'Inde. (V. BURNOUF, *Introduction à l'histoire du Buddhisme indien,* tom. I, p. 360.) — Jones a déjà remarqué que peu d'arbres offrent un aussi beau coup d'œil que l'*Açoca* (qu'on a nommé *Jonesia Asoca*), quand il est complètement en fleur. Les poëtes n'ont pas manqué de le célébrer dans leurs descriptions : ils le représentent, par exemple, dans le *Méghadûta* (ou le Nuage messager), étalant en abondance ses fleurs aux teintes éblouissantes.

(3) Lect. XIIe, v. 103-108.

prise ou de peur : les uns s'enfuirent, les autres restèrent immobiles ou se mirent à crier; les uns lui prodiguèrent le mépris et les injures, les autres, au contraire, lui montrèrent de la pitié et lui demandèrent de se faire reconnaître à eux, déesse, génie, ou bien simple mortelle. Quelques-uns allèrent même jusqu'à implorer sa protection comme celle d'un être tutélaire, de la déité qui règne dans cette contrée sauvage. Damayantî se dit la fille du roi des Vidarbhas et l'épouse de Nala, qu'elle cherche en ces lieux. Quand elle apprit du chef de la caravane qu'il n'avait vu aucun homme du nom de Nala, elle se décida à le suivre dans les Etats de Soubâhou, roi de Tchêdi (1).

« Après une longue route, les gens de la caravane aperçurent au sein d'une superbe forêt un grand lac, aux bords charmants, aux eaux fraîches, rempli de lotus odorants, et dont les rives étaient couvertes d'herbes touffues, de bocages épais, et ornées de fleurs et de fruits. Comme leurs chevaux succombaient de fatigue, ils résolurent de se reposer auprès de ce lac aux eaux limpides et pures qui répandaient partout une fraîcheur délicieuse. Avec l'assentiment de leur chef, ils entrèrent dans la vaste forêt et la nombreuse caravane alla passer la nuit sur la rive occidentale du lac. Vers le milieu de la nuit humide et silencieuse, tandis que la caravane entière était profondément endormie, un troupeau d'éléphants s'avança pour se désaltérer vers le fleuve de la montagne, dont les eaux avaient déjà été troublées par le suc découlant de leurs tempes. Ils aperçurent bientôt la caravane.

» A la vue des éléphants apprivoisés, tous les éléphants sauvages de la forêt, transportés de fureur, se ruèrent sur eux avec impétuosité pour les mettre à mort. Le choc de ces animaux lancés à l'attaque était irrésistible, comme celui des cimes se détachant de la crête d'une haute montagne et retombant avec fracas sur la terre. Après la course rapide des éléphants, les routes de la forêt furent obstruées aussitôt par les arbres renversés de toutes parts. Alors la

(1) Lect. XIIe, v. 111 et suiv. (analyse). — Le royaume de Tchédi, un des plus anciens de l'Inde, était situé au nord de la Péninsule, dans la contrée appelée *Bandéla-Khand* par les modernes.

troupe d'éléphants se jeta sur la caravane endormie autour du lac des lotus, et broya tout en un clin d'œil, sans résistance, sur la surface du sol. Poussant des cris d'épouvante, la plupart des hommes se mirent à courir vers les taillis de la forêt pour s'y réfugier; mais ils étaient encore aveugles de sommeil. Les uns furent frappés par les défenses des éléphants, les autres saisis par leurs vastes trompes; beaucoup d'autres furent écrasés sous leurs pieds énormes. Ceux dont les chameaux étaient morts se trouvèrent mêlés à la foule, et, courant dans leur effroi de tous côtés, il se frappèrent et se tuèrent les uns les autres. Jetant des cris horribles, ils tombèrent tous çà et là sur la terre, brisés contre le tronc des arbres ou renversés dans le creux des ravins. C'est ainsi que ces éléphants, amenés par le destin, mirent en pièces la riche caravane. Le tumulte fut épouvantable, et répandit la terreur dans les trois mondes (1). »

Au milieu de ce carnage lamentable, Damayantî s'éveilla terrifiée; elle se leva, ne respirant plus de stupeur et d'effroi à l'aspect d'un tel massacre; elle entendit même quelques hommes échappés à la mort l'accuser d'avoir attiré ce désastre par des prestiges et des maléfices, l'appeler une Rakschasî portée au mal, et la menacer de leur vengeance, et d'une fin cruelle, si jamais ils la revoyaient. Damayantî, à ces paroles, s'enfuit effrayée dans l'épaisseur de la forêt. Elle se lamentait par crainte d'une faute semblable: « Hélas! disait-elle, le courroux du destin contre moi est grand et terrible! Le bonheur ne suit point mes pas... De quelle mauvaise action ce désastre serait-il le fruit? Je ne me souviens pas de la plus petite offense faite à personne, en action, en pensée, en paroles. Quelle peut être la cause d'un tel malheur? Ce sera quelque faute énorme commise dans une autre vie... Ah! je suis arrivée au point extrême de l'infortune! Mon époux est dépouillé de son royaume et séparé de ses proches; je suis éloignée de mon époux et séparée de mes deux enfants; je suis errante, sans protecteur, dans une forêt peuplée de serpents. De quelle faute ai-je été coupable?—Ainsi Damayantî revenait-elle sans cesse à se

(1) Lect. XIIIe du *Nala*, v. 2-16. — Les trois mondes sont le ciel, la terre et l'enfer ou monde inférieur, *svarga, bhûmi, patala*.

plaindre. — « Que ce grand rassemblement d'hommes que j'ai rencontré au sein de la forêt ait péri sous les coups d'une troupe d'éléphants, c'est là sans doute une suite de la mauvaise fortune qui s'attache à moi! Certes je ne suis point encore au bout de mes douleurs; les vieillards n'ont-il pas pas dit : « Aucun homme ne meurt avant le temps fixé? » C'est pourquoi, malheureuse, je n'ai point été moi-même en ce jour broyée sous les pieds des éléphants! On le sait, rien n'arrive aux hommes, si ce n'est par une volonté suprême. Et cependant dans les années de mon enfance, je n'ai commis aucune faute en action, en pensée, en parole, au point d'attirer sur moi une telle douleur! Il est bien vrai, les dieux maîtres du monde étaient présents à la cérémonie du *Svayamvara*, et j'ai résisté à leurs vœux en faveur de Nala; c'est par leur toute-puissance, sans aucun doute, que je souffre maintenant cette cruelle séparation (1)! »

Cependant Damayantî rejoignit les pieux brâhmanes échappés au massacre de la caravane, et, semblable au croissant de la lune d'automne, elle se remit de nouveau en marche à travers l'immense forêt. Elle arriva enfin vers le soir à la capitale du vertueux Soubâhou (2). Quoique couverte de misérables haillons et dépourvue d'ornements, tous distinguèrent en elle les signes d'une beauté supérieure et d'une noble origine : semblable à l'éclair qui brille au milieu des sombres nuages, plusieurs ne reconnurent point en elle la forme d'une femme mortelle. Quand elle approcha du palais, suivie par la foule, la mère du roi qui l'aperçut du haut de la terrasse, la fit appeler, et, apprenant quelle était son infortune, sans savoir encore son nom et son rang élevé, elle lui offrit un asile à la cour de Tchédi; Damayantî l'accepta jusqu'au moment où elle aurait retrouvé son malheureux époux, le héros qu'elle n'a pas voulu nommer, mais qu'elle a déclaré chercher partout, comme l'ombre suit le voyageur sur une route :

« C'est à ces conditions, dit-elle à la vénérable princesse (3), ô mère des héros, que je puis consentir à demeu-

(1) Lect. XIIIe, v. 31-35, v. 37-42.

(2) Les peuples des Tchédis avait *Çaktimati* pour ville principale.

(3) Lect. XIIIe, v. 67-71.

rer auprès de vous : que je ne mange jamais les restes des aliments, que je ne fasse aucune course à pied, et que je n'adresse la parole à des hommes en aucune circonstance. Si quelqu'un ose m'exprimer un désir, qu'il soit châtié par votre ordre, que le malheureux quelquefois soit puni de mort : tel est le vœu que je forme. Mais, afin de me mettre à la recherche de mon époux, qu'il me soit permis de voir des Brâhmanes. Si ce désir vous agrée, j'habiterai volontiers en ces lieux; mais là où il en serait autrement, aucun séjour ne peut m'être agréable! »

La reine-mère consentit au désir de Damayantî; puis, elle la présenta comme une ouvrière habile, comme une amie et une compagne de même âge, à sa fille, la princesse Sounandâ qui la fit entrer dans les appartements du palais.

§ IV.

RECONNAISSANCE DES DEUX ÉPOUX.

Mais revenons quelques instants vers Nala qui, après avoir quitté Damayantî, avait précipité sa course dans une autre région de la solitude : ses aventures ne sont pas moins étranges et moins merveilleuses que celle de sa malheureuse épouse.

Ayant aperçu un grand embrasement au milieu de la forêt, Nala vit en s'approchant un immense serpent qui réclama son secours par des sifflements aigus; Carcotaca,—ainsi se nommait ce roi des serpents, — lui déclara qu'il l'attendait comme son libérateur, selon la prédiction du sage Nârada qui l'avait naguère voué à l'exécration et condamné à rester immobile à une même place. Lorsque Nala, obéissant à sa prière, l'eut tiré du milieu des flammes, Carcotaca le mordit au talon, et lui communiqua ainsi sur le champ une autre forme sous laquelle il devînt méconnaissable à tous les hommes; en même temps pour récompenser son sauveur, il rendit inoffensif le génie mauvais qui s'était emparé de l'innocent Nala en lui transmettant le poison brûlant de son venin, cause perpétuelle de supplice, jusqu'à ce que

ce génie fût sorti des membres du prince. Enfin Carcotaca conseilla à Nala d'aller se présenter comme un homme entièrement inconnu au roi d'Ayodhyâ en qualité d'écuyer, et d'obtenir de lui en retour de ses services la connaissance des secrets du jeu, un des plus sûrs moyens de recouvrer son royaume; après lui avoir donné un double vêtement céleste à l'aide duquel il reprendrait sa première forme, le roi des serpents disparut tout à coup aux yeux de Nala (1).

Dix jours après, Nala caché sous le nom de Vahouca entrait au service de Ritouparna, roi d'Ayodhyâ (2), avec le titre principal de chef des écuyers, sans parler d'autres charges qui lui furent confiées, et prenait sous ses ordres les deux serviteurs de ce prince, Varschnéya et Djîvala. Il vivait comblé d'honneurs dans cette ville florissante, mais se reportant sans cesse en pensée vers la princesse de Vidarbha; tous les soirs il répétait ce même vers par lequel il lui faisait appel : « Où est jetée maintenant cette femme vertueuse, souffrant de la faim et de la soif, pensant encore à cet insensé?... Auprès de qui habite-t-elle en ce jour? » Comme ses compagnons l'entendaient continuellement répéter ces paroles, Nala ne put s'empêcher de leur raconter sa propre histoire en la mettant sous le nom d'un autre; au moins fut-il ainsi soulagé en faisant l'aveu de la faute qu'il avait commise (3).

Cependant le roi Bhîma avait envoyé des centaines de Brâhmanes dans tous les royaumes voisins pour chercher sa fille qui l'avait jadis instruit de sa fuite en compagnie de Nala. L'un d'entre eux, Soudéva, s'étant présenté à la cour de Tchédi, y reconnut Damayantî malgré la maigreur qui défigurait cette princesse exilée : « Cette femme charmante, se dit-il (4), a bien la même figure avec laquelle je l'ai vue

(1) Lect. XIVe, v. 1-26 (analyse).

(2) Capitale de l'antique royaume de Kôsala, *Ayodhyâ* (l'invincible), qui s'élevait sur les bords du Sarayou, passait pour avoir été bâtie par le premier Manou : elle était la patrie de Râma, le héros populaire des Hindous. C'est la moderne *Oude* dans la principauté du même nom voisine du Népal, qui n'a été réunie au territoire anglais qu'en 1856, et qui a été un des foyers de l'insurrection en 1857.

(3) Lect. XVe, v. 1-20 (analyse).

(4) Lect. XVIe, v. 10-20.

autrefois. Maintenant ma mission est remplie, puisque j'ai aperçu cette princesse chérie des hommes comme la déesse Çrî (1), dont le visage est semblable à la pleine lune, et le teint foncé; cette reine illuminant de son éclat toutes les régions de l'espace, aimée du monde entier, douée d'yeux grands et beaux comme des fleurs de lotus, telle enfin que l'épouse de Manmatha, le dieu de l'amour. N'est-elle pas comme la tige délicate du lotus, arrachée par le destin du lac de Vidarbha, et souillée de boue sur toutes ses tiges?... Dans sa misère, dans sa douleur au sujet de son époux, n'est-elle pas comme un fleuve aux ondes taries? N'est-elle pas comme un lac de lotus dont la verdure s'est desséchée, dont les plantes ont été broyées par la trompe des éléphants? Cette femme délicate, gracieuse dans tous ses membres, digne d'une demeure enrichie de perles, digne des plus beaux diamans, je l'aperçois brûlée par le soleil, dépourvue de toute parure, telle que le croissant de la lune enveloppée dans le ciel de sombres nuages; je l'aperçois privée des délices d'un tendre amour, séparée de la foule de ses proches, soutenant misérablement son corps, toujours animée qu'elle est du désir de revoir son époux! Un époux en effet, c'est le plus bel ornement de la femme sans qu'elle ait besoin d'autre parure : celle-ci abandonnée par le sien ne brille pas de tout l'éclat naturel qu'elle possède. Elle pratique la plus difficile des vertus, en soutenant elle-même son existence loin de Nala, en ne se laissant point succomber à sa douleur!... »

Soudéva ne resta point plus longtemps sans consoler lui-même la fille de son roi qu'il a contemplée quelques moments avec une douloureuse tendresse (2); il lui apprit que son père, sa mère, ses frères, ainsi que ses deux enfants vivaient à Vidarbha, et répondit à toutes les questions dont elle le pressa touchant sa famille et son pays natal.

En présence de la reine-mère, protectrice de Damayantî, le vénérable Soudéva fit connaître le sang illustre auquel appartenait cette princesse, et les circonstances qui avaient amené ses récentes infortunes; il avoua aussi à quel signe

(1) C'est le nom de la déesse Lakschmî, épouse de Vischnou : nom signifiant à la fois bonheur, grâce et beauté.

(2) Fin de la lect. XVIe, v. 27 et suiv.

particulier il avait reconnu la fille de Bhîma : c'était une tache de beauté que Damayantî portait au milieu d'un des sourcils, mais qui n'était pas visible à d'autres yeux qu'aux siens. Quand sa royale compagne, Sounaudâ, lui eut lavé le front, la tache y reparut dans tout son éclat, comme le disque de la lune dans un ciel serein. Une autre reconnaissance s'accomplit au même instant : la vieille reine des Tchédis se déclara la tante de Damayantî, dont la mère était, comme elle, fille de Soudâman, roi des Dasarnas. La fille de Bhîma rendit grâces à cette vénérable femme pour l'hospitalité et la protection qu'elle lui avait généreusement accordées; mais elle la supplia de la laisser retourner sur le champ à Vidarbha après un trop long exil : « Il est, dit-elle, il est pour moi, après ce séjour agréable, un séjour plus agréable encore! » Damayantî eut bientôt regagné les états de son père sous l'escorte d'une armée que le roi Soubâhou lui donna en signe d'honneur: son premier soin, quand elle a retrouvé les siens, quand elle habite le palais paternel, est d'envoyer de nouveau des Brâhmanes dans toutes les contrées voisines pour y chercher le roi Nala : par son ordre, ils devront répéter en tous lieux ces mêmes vers (1): « Où t'en es-tu allé, joueur, après avoir coupé la moitié de mon vêtement, et m'avoir abandonnée dans la forêt pendant mon sommeil, moi ta bien-aimée, ô mon bien-aimé? Elle t'attend, cette femme fidèle à son devoir, le cœur consumé de douleur, couverte de la seule moitié d'un vêtement! » Damayantî confie encore à ces Brâhmanes d'autres paroles de pardon qu'ils feront entendre au prince désolé : « L'épouse doit toujours être soutenue et protégée par l'époux; comment cette double vérité n'est-elle plus rien pour toi qui connais si bien tes devoirs? Toi, dont on a toujours vanté la sagesse, la noblesse et la pitié, tu serais devenu sans miséricorde, je le crains, à cause de la ruine de mon heureuse fortune... Montre-moi donc de la tendresse, ô prince des hommes! La bonté est le plus grand des devoirs : c'est le mot que j'ai tant de fois entendu de ta bouche! »

Les Brâhmanes envoyés par le roi Bhîma à la prière de sa fille se mirent à parcourir les villes et les royaumes, les

(1) Lect. XVIIe, v. 37-38, et plus loin, v. 41-43.

bourgs, les cabanes et les ermitages. Quand ils avaient longtemps voyagé en vain, il arriva à l'un d'entre eux, Pârnada, de rencontrer à la cour d'Ayodhyâ, un écuyer fort habile, mais petit de taille, du nom de Vahouca. Parnâda revint en toute hâte auprès de Damayantî, pour lui rapporter les étranges discours que cet homme avait tenus en sa présence : « Les femmes de naissance, avait-il dit au milieu des soupirs et des pleurs (1), tombent-elles dans l'infortune, se gardent par elles-mêmes dans la vertu, acquérant ainsi le ciel pour récompense : il n'y a point de doute en cela. Même abandonnées par leurs époux, elles n'en conçoivent point de colère; ces femmes excellentes continuent à mener une vie dont la cuirasse est la vertu de leur conduite! » L'infortuné semblait implorer en même temps la miséricorde d'une femme ainsi offensée en faveur de l'insensé qui l'avait naguère abandonnée sans pitié.... A cette nouvelle, Damayantî devina la présence de Nala caché sous le personnage de Vahouca dans les palais d'Ayodhyâ, mais elle obtint de son père qu'un appel fût fait aux princes voisins pour la cérémonie d'un second *Svayamvara* (2), afin que Nala eût lui-même l'occasion de se faire reconnaître par elle.

Quand la solennité annoncée par les ordres du roi Bhîma est connue dans la ville d'Ayodhyâ, le souverain des Kosalas, Ritouparna, se décide à s'y rendre en personne, pour briguer la main de Damayantî : il ordonne à Vahouca de l'accompagner pour conduire son char avec la plus grande rapidité. Nala obéit, l'esprit frappé toutefois de la résolution étonnante qu'a prise une épouse qu'il croit encore lui être fidèle et dévouée. Il fut si heureux dans la conduite du char royal et dans la direction des coursiers magnifiques qu'il y avait attelés lui-même, que le prince en fut saisi d'admiration, et que le second écuyer Varschnéya reconnut la main habile de son ancien maître, caché à ses yeux sous la forme d'un écuyer étranger de petite stature (3).

(1) Lect. XVIIIe, v. 8-9.

(2) Les lois défendaient un second mariage aux princesses comme aux autres femmes ; mais ici la cérémonie est un stratagème à l'aide duquel Damayantî veut ramener son époux dans le lieu même où elle l'a choisi une première fois.

(3) Lect. XIXe, v. 1-37 (analyse). — En devenant *Soûta* ou écuyer, Nala, déchu de sa caste, était entré dans la première des classes dégradées, formée des rejetons d'un Kschatriya et d'une brahmine.

Charmé de la prodigieuse adresse de Vahouca, le roi Ritouparna lui demanda pendant la route de lui communiquer les secrets de son art dans l'attelage et la conduite de ses chevaux. Vahouca y consentit, quand le prince lui eut promis de l'initier à toutes les difficultés de la science des nombres : car, Ritouparna avait en partage une telle promptitude dans le calcul, qu'il était capable, en traversant rapidement une forêt, de dire à l'instant le nombre de feuilles et de fruits d'un arbre quelconque. Vahouca reçut en effet du roi d'Ayodhyâ une véritable et complète tradition de la science du jeu, comprise dans celle des nombres, et à l'instant, le mauvais génie Cali sortit invisiblement du corps du héros qu'il avait persécuté. Nala devenu de nouveau maître de lui-même, n'avait plus d'étranger que la forme nouvelle dont le serpent Carcotaca l'avait revêtu par sa morsure : c'est à la faveur de ce déguisement qu'il parvint à la capitale du pays des Vidarbhas sans être reconnu de la foule (1).

Cependant, quand le char de Ritouparna entra dans Coundina, son illustre écuyer fit retentir d'un fracas inaccoutumé par le roulement de ce char toutes les parties du sol, toutes les régions de l'espace. Les chevaux de Nala, à ce roulement, trépignèrent de joie, comme jadis ils le faisaient en présence de leur maître. Damayantî écouta ce même roulement avec surprise, comme le bruit tonnant d'un nuage enflammé au choc d'un autre nuage. Quand ils l'entendirent à leur tour, les paons dans la cour du palais, les éléphants dans leurs vastes écuries, poussèrent de longs cris d'étonnement. C'est alors que Damayanti s'écria (2) :

« Ah! que le fracas de ce char, qui remplit en quelque sorte le monde entier, fait de bien à mon âme! C'est bien Nala le maître de la terre! Si je ne revois pas aujourd'hui Nala dont le visage est semblable à la lune, ce héros doué d'innombrables vertus, certainement, je périrai si je ne puis me jeter aujourd'hui dans la douce étreinte des bras de ce héros, sans aucun doute, je n'existerai plus. Si le prince des Nischadhas ne vient pas vers moi avec le retentissement d'un nuage qui s'approche, j'entrerai dans les flammes aux cou-

(1) Lect. XXe, v. 1-44 (analyse).
(2) Lect. XXIe, v. 8-15.

leurs d'or. S'il ne vient pas vers moi, le prince des rois, ayant le courage d'un lion et la force d'un éléphant dans l'ivresse, je périrai sans nul doute. Non, je n'ai souvenir d'aucun mensonge, d'aucune offense, dont il aurait été coupable; je n'ai point non plus souvenir d'une parole vaine qu'il aurait prononcée. Le prince des Nischadhas qui m'appartient est bien supérieur à la plupart des rois en noblesse de sentiments, en patience, en valeur, en générosité, et il est incapable de jamais accéder même secrètement à des pensées basses. Oui, quand je pense à toutes ses vertus, moi qui lui suis attachée, et le jour et la nuit, mon cœur est déchiré par le chagrin en l'absence de son bien-aimé! »

Bientôt après Damayantî était montée sur la terrasse du palais pour mieux observer les conducteurs du char royal : elle aperçut Vahouca, l'un d'eux, occupé à dételer les chevaux, tandis que Ritouparna allait rendre ses premiers hommages à Bhîma. La fête à laquelle un message particulier l'avait invité n'étant point célébrée à Coundina, le roi d'Ayodhyâ se disposait à partir après avoir accepté l'hospitalité du souverain de cette ville; déjà Vahouca avait rassemblé les coursiers, et avait pris place sur le siége du char en face du magnifique attelage qu'il devait diriger, quand Damayantî, plongée dans une désolante perplexité, résolut d'envoyer une de ses suivantes auprès de cet écuyer inconnu sous les traits vulgaires duquel elle croyait découvrir la personne de Nala.

La belle et prudente Kéçinî, fidèle aux recommandations de sa maîtresse, aborda le conducteur du char et le pressa de questions sur le but du puissant roi des Kosalas dans ce voyage. Ritouparna s'est rendu en toute hâte à Coundina, traîné par ses meilleurs coursiers qui ont la vitesse du vent, afin d'assister au second *Svayamvara* de Damayantî qu'un Brâhmane était venu lui annoncer. Celui qui se trouve à ses côtés, c'est un de ses nouveaux serviteurs, Varschnéya, l'ancien écuyer du roi Nala qu'il n'a quitté qu'au moment de la fuite de ce prince. Le conducteur du char lui-même, Vahouca, se dit un maître fort habile et fort célèbre dans la conduite des chevaux, qui a pris service auprès de Ritouparna en cette qualité et à la fois en celle de cuisinier et d'artiste. Telles sont les premières réponses que la sage

Kéçinî obtient de cet écuyer qui avait fixé les regards de la noble princesse. Quand elle lui demande si Varschnéya ne sait rien sur le sort de Nala, son ancien maître, Vahouca lui répond qu'il ne sait pas plus sur ce point qu'aucun autre homme, que Nala erre sans doute dans le monde sous une forme qui n'est pas la sienne, et qu'il n'a jamais fait connaître les signes distinctifs de sa personne. Kéçinî insista auprès de Vahouca : rapportant les vers que le brâhmane Parnâda a prononcés naguères devant lui au nom de Damayantî(1), elle le supplie de venir répéter devant cette princesse les vers qu'il a fait entendre en ce moment au fidèle Brâhmane (2). Ce ne fut pas sans larmes que Vahouca répéta en présence de Kéçinî l'éloge qu'il avait fait de la fidélité des femmes vertueuses tombées dans le malheur, et les paroles de supplication qu'il avait adressées à une femme malheureuse au nom d'un époux qui l'aurait offensée et trahie. Alors Kéçinî s'en retourna en hâte vers Damayantî pour lui rapporter cet entretien tout entier et lui décrire la vive émotion à laquelle Vahouca était en proie en répondant à ses questions (3).

Persuadée que Nala est près d'elle, mais caché à ses yeux par une forme empruntée, Damayantî envoya de nouveau Kéçinî auprès de Vahouca, afin qu'elle l'observât dans tous ses mouvements. Bientôt sa fidèle messagère vint lui faire part des choses merveilleuses qu'elle avait remarquées dans la conduite de l'étranger (4). Ainsi, jamais Vahouca ne se baisse devant une porte; mais, à son approche, la porte s'élève suivant son bon plaisir; lui apporte-t-on des vases pour laver des aliments, ils se remplissent d'eau à son seul regard; présente-t-il une poignée d'herbe au soleil, la flamme y jaillit à l'instant; par une plus grande merveille encore, le feu qu'il touche ne le brûle pas, et l'eau qui s'est écoulée revient promptement à sa voix : enfin, prodige bien plus étonnant que les autres, les fleurs qu'il a broyées de ses mains se relèvent aussitôt plus fraîches et plus parfumées.

Frappée par le récit de toutes ces merveilles, Damayantî

(1) Lect. XVIIe, v. 37-38. V. plus haut, p. 432.
(2) Lect. XVIIIe, v. 8-9. V. plus haut, p. 433.
(3) Lect. XXIIe, v. 1-31 (analyse).
(4) V. la Lect. XXIIIe, v. 8-17.

ne douta plus que l'écuyer mystérieux ne fût Nala à qui les Dieux avaient dispensés autrefois des dons éminents et des facultés surnaturelles avant de remonter au ciel d'Indra. Cependant elle voulut le soumettre à de nouvelles épreuves avant de le reconnaître publiquement pour son époux (1). Ainsi, Kéçinî lui apporta une des viandes préparées par Vahouca ; à peine Damayantî en eût-elle goûté, qu'elle tomba dans la plus vive agitation et poussa un grand cri.

Revenue à elle, elle envoya, sous la conduite de Kéçinî, ses deux enfants auprès de Vahouca qui les embrassa et les pressa contre sa poitrine : tandis qu'il les tenait à ses côtés, il ne cessa de pleurer douloureusement, et il dit à Kéçinî en les lui remettant : « Ces deux enfants, ô femme excellente, sont tout à fait semblable aux miens, c'est pourquoi, dès que je les ai vus, j'ai versé des larmes (2). »

C'en était trop : Damayantî ne pouvait plus résister au désir de se trouver elle-même en présence de Vahouca. Ayant fait part de ses intentions au roi Bhîma et à sa vénérable mère, elle le fit entrer dans le palais. A la vue de Damayantî, Nala, pénétré de douleur, resta immobile le visage inondé de larmes; à la vue de Nala, cette femme excellente fut de son côté saisie de la plus vive tristesse. Vêtue d'une robe rougeâtre, les cheveux en désordre, la figure encore souillée de boue, Damayantî la première lui adressa la parole (3) :

« N'avez-vous jamais rencontré, Vahouca, un homme instruit de ses devoirs qui s'en est allé en abandonnant au milieu d'une forêt une femme plongée dans le sommeil? Qui fuirait loin d'une épouse innocente, chérie, épuisée de fatigue au sein d'un désert, si ce n'est Nala dit Pounyaçlôka? Quelle offense ai-je donc pu commettre depuis ma tendre jeunesse envers ce maître de la terre, pour qu'il soit parti en me délaissant dans la solitude, vaincue que j'étais par le sommeil. Celui que j'ai choisi autrefois pour époux, en présence de

(1) « Une série d'épreuves naïvement ingénieuses, tentées sur le cœur de son époux par Damayantî, pour forcer Nala de confesser son vrai nom, rappelle celle que Pénélope fait subir à Ulysse, dans l'Odyssée, avant de le reconnaître pour son époux. » (De Lamartine.)

(2) Lect. XXIIIe, v. 27. — Analyse des v. 23-24 de la même lecture.

(3) Lect. XXIVe, v. 10-14.

tous, sans égard aux Dévas, comment a-t-il pu m'abandonner, moi, son épouse dévouée, pleine d'amour pour lui, moi, la mère de ses enfants? Tandis que naguère, nos mains s'étant unies au-dessus du feu sacré, il m'a fait entendre ces paroles : Je serai ton époux! c'est la vérité! Qu'a-t-il donc fait de sa promesse? »

Damayantî ne put tenir ce langage de reproche, sans verser en abondance des larmes que lui arrachait sa profonde douleur. Nala ne fut point capable de supporter longtemps le spectacle de ces pleurs qui s'échappaient des beaux yeux noirs de Damayantî, sans se faire connaître à elle et sans lui avouer la source de ses fautes et de ses malheurs. La perte de son royaume, l'abandon de son épouse, ainsi osa-t-il le lui affirmer, ce sont des actes de la vengeance de Cali; mais ce génie pervers qu'a atteint la malédiction prononcée par Damayantî dans sa détresse n'a trouvé dans le corps de Nala qu'un lieu de supplice où il était consumé comme dans un foyer de flammes; enfin, vaincu par ses œuvres et par sa pénitence, il en est sorti et a pris la fuite. Nala déclara ensuite à Damayantî que, devenu libre de ce joug, c'est en vue d'elle seule qu'il est arrivé à Vidarbha. Mais il lui demanda comment, oubliant un époux dévoué, elle s'est résolue à en choisir tout à coup un autre, puisque la proclamation faite par ses messagers a amené le roi d'Ayodhyâ dans la capitale de son père. A peine Damayantî eût-elle entendu ces plaintes de Nala, qu'elle lui dit en joignant les mains, tremblante d'émotion et fortement agitée de crainte (1) :

« Ne me soupçonne jamais, homme excellent, coupable d'aucune faute! N'est-ce point moi, prince des Nischadhas, qui t'ai choisi pour époux, sans prendre garde aux Dévas présents? Puis, pour te ramener vers moi, des Brâhmanes s'en sont allés de tous côtés, chantant sur certains modes mes paroles et les répétant aux dix régions de l'espace. Bientôt un sage Brâhmane, Parnâda, te rencontra, ô prince, dans le pays de Kosala, dans le palais de Ritouparna. Quand il eut fait entendre ces paroles et reçu la réponse qui leur était faite, c'est moi qui ai découvert cette ruse pour t'amener ici, ô prince de Nischadha! Après toi il n'est personne dans le

(1) Lect. XXIVe, v. 26-39.

monde, souverain des hommes, qui soit capable de parcourir avec des chevaux cent *yodjanas* en un jour (1). En témoignage de cette vérité, que je touche tes pieds, maître de la terre, de même qu'il est vrai que je ne me sais coupable d'aucun mensonge même en pensée!

» Voilà ce Vent (*Vayou*) qui parcourt le monde en témoin perpétuel des êtres : qu'il m'ôte le souffle de vie, si je commets une offense! De même que l'astre aux rayons ardents ne cesse de poursuivre sa course au-dessus de l'univers créé : qu'il m'ôte le souffle de vie, si je commets une offense! La lune (*tchandramas*) s'avance comme un témoin permanent au milieu de tous les êtres : qu'elle m'ôte le souffle de vie, si je commets une offense! Ces trois divinités soutiennent constamment les trois mondes dans leur universalité : qu'elles proclament la vérité, ou qu'elles me retirent l'existence en ce jour! »

En réponse à cette invocation de Damayantî, le dieu Vayou fit entendre ces paroles du milieu des airs: « Non, elle n'a commis aucune transgression, ô Nala! C'est une vérité que je te dis. Râdja, le riche trésor de sa vertu a été bien gardé par Damayantî : pendant trois années nous avons été les témoins de sa vie et les protecteurs de sa personne! C'est en vue de toi qu'elle a imaginé elle-même ce stratagème sans pareil; car, quel homme, si ce n'est toi, parcourrait cent *yodjanas* en un jour? Tu as rejoins la fille de Bhîma, et la fille de Bhîma t'a retrouvé, ô maître de la terre! Tu ne peux plus balancer : sois uni de nouveau à ton épouse! »

« Tandis que Vayou parlait ainsi, une pluie de fleurs tombait du ciel, les tambours de la cour des Dieux retentissaient, et un zéphyr agréable répandait son souffle sur la terre. A la vue de ce prodige, le roi Nala chassa de son âme tout soupçon funeste contre Damayantî. Aussitôt, attentif à la recommandation que lui avait faite le Roi des Serpents, il se couvrit d'un vêtement pur de toute poussière, et il reprit à l'instant sa première forme. Apercevant soudain son époux sous ses traits véritables, la fille de Bhîma se mit à

(1) Les *yodjanas* sont des lieues indiennes qui valent chacune comme huit milles anglais d'après la moyenne des calculs : l'épopée sanscrite ne connaît guère d'autre mesure des distances.

crier avec force et le serra dans ses bras. De son côté, le roi Nala, resplendissant du même éclat qu'autrefois, embrassa la fille de Bhîma, et fit à ses deux enfants de douces caresses (1).

Nala et Damayantî conversèrent longtemps, tantôt avec des larmes et des soupirs, tantôt avec le sourire serein qui attestait la joie de leur âme; ils se racontèrent leurs aventures de la forêt, leurs courses errantes dans plusieurs royaumes, et ils habitèrent ensemble le palais de Coundina après une séparation d'environ quatre années. Damayantî, rendue à son époux, croissait en grâce et en éclat semblable à une terre dont la rosée fait grandir les tendres moissons : son âme était dilatée par la joie la plus pure, accompagnant la satisfaction de ses plus chers désirs.

Le roi et la reine des Vidarbhas comblèrent d'honneurs et de consolations celui qu'ils aimaient comme un fils chéri, l'époux de Damayantî : Nala, de son côté, leur rendit les hommages qui leur étaient dûs et leur renouvela ses serments. « Dans la ville de Coundina, les joyeuses acclamations de tous les habitants accueillirent le retour du jeune prince; ses édifices furent ornés d'étendards et de banderolles; ses rues royales furent arrosées et parées des guirlandes les plus fraîches; le seuil de toutes les portes fut jonché de fleurs, et il ne resta aucun autel qui ne fût honoré d'offrandes (1). »

Quand Ritouparna apprit que c'était le roi Nala, lui-même qui était demeuré auprès de lui caché, sous l'apparence de son écuyer Vahouca, il le félicita sur l'heureux événement qui l'avait rendu à son épouse, et il alla même jusqu'à s'excuser auprès de lui de ne pas l'avoir traité en prince dans son royaume, faute de pouvoir le connaître. Nala remercia son royal maître de la généreuse hospitalité et de la noble confiance qu'il lui a longtemps accordées, et il lui communiqua avec joie la science de conduire les chevaux, dont il avait fait l'objet d'une promesse solennelle. Possesseur de cette science précieuse, le roi d'Ayodhyâ

(1) Lect. XXIVe, v. 40-44.
(2) Lect. XXVe, v. 5-7.

regagna promptement sa capitale en compagnie d'un autre écuyer (1).

Après un mois de séjour à la cour de Bhîma, Nala se dirigea vers le pays des Nischadhas avec un petit nombre de serviteurs, monté lui-même sur un char qu'entouraient seize éléphants, cinquante chevaux et six cents fantassins. Arrivé en toute hâte dans son domaine royal, le fils de Viraséna alla droit à son frère Pouschcara; il le somma de recommencer le jeu de dés en y exposant lui-même les grandes richesses qu'il avait acquises, mais en y engageant la possession du royaume qu'il avait perdu jadis : si Pouschcara ne voulait point accepter le jeu, Nala le provoquait à un combat singulier où ils se disputeraient la victoire l'arc à la main (2). « Qui a triomphé d'un autre, disait-il, en lui prenant soit son royaume, soit des richesses, doit lui donner la chance d'une revanche : c'est pour lui un devoir rigoureux! » Comptant sur un succès assuré, Pouschcara accepta le défi, et se vanta insolemment sur le champ d'avoir conquis avec les nouvelles richesses de Nala la belle Damayantî pour laquelle il avait toujours gardé un amour passionné au fond de son cœur. Mais à peine le jeu s'était-il engagé, que Nala devenait maître des joyaux et des trésors de Pouschcara, et bientôt après du beau royaume de ses pères : quand il eut déclaré à son frère insensé que Cali seul était l'auteur de l'ancienne victoire qu'il avait remporté, le magnanime Nala lui fit grâce de la vie, et tandis qu'il avait le droit de le garder à sa cour comme esclave, il voulut le laisser en possession d'une part convenable dans les biens héréditaires de leur famille. Prenant l'attitude d'un suppliant, Pouschcara se prosterna à ses pieds, en lui faisant des souhaits de longue vie pour tant de clémence et de longanimité; puis il partit, avec sa suite, pour la cité qui lui était assignée comme résidence (3).

Alors Nala, au comble du bonheur, fit son entrée avec pompe dans la capitale des Nischadhiens décorée partout

(1) Lect. XXVe, v. 8-19 (analyse).

(2) A ce trait, nous nous rappelons Ulysse se posant seul avec son arme devant la troupe des amants de Pénélope, avant de les percer tour à tour de ses flèches.

(3) Lect. XXVIe, v. 1-30 (analyse).

des plus riches ornements. Habitants de la ville et habitants de la campagne, tous vinrent vers lui dans des transports d'allégresse, et s'écrièrent en élevant les mains : « Aujourd'hui, ô roi, à la ville et à la campagne, nous sommes dans le bonheur et la sécurité : nous venons de nouveau vers vous pour vous rendre hommage, comme les Dévas le font à Çatakratou (1)! » Quand les premières réjouissances furent terminées, Nala ramena dans sa capitale Damayantî que son père ne laissa point partir sans la combler de présens. Entouré de la princesse de Vidarbha et de ses deux enfants, Nala vivait heureux dans son royaume, comme le Roi des Dieux dans les jardins merveilleux du *Nandana* (2). Célèbre bientôt entre tous les souverains de l'Inde, ce prince gouvernait de nouveau son royaume avec une gloire éclatante, et offrait constamment, selon les rites prescrits, de nombreux sacrifices pourvus de riches offrandes.

Nous n'ajouterons que peu de mots au récit que nous venons de faire de cette aventure héroïque. Il n'est pas besoin, pour vanter le mérite du poëme indien, de le surfaire à l'aide de comparaisons ambitieuses comme celles qu'un premier coup d'œil a suggérées à M. de Lamartine : on ne sait à quel propos il met en cause la Bible, Homère et Milton; on se demande s'il a pu sérieusement porter jusqu'à trois fois à Dante le défi de produire de plus hautes conceptions, de plus belles scènes (3). Voici la vérité sur ce chant épique qu'il est permis d'admirer, mais qu'on ne peut appeler avec le poëte français « une immense conception! » L'épisode de *Nala* appartient, par sa forme, au style classique de l'épopée sanscrite, style d'une noble simplicité et d'une naïve négligence qui n'est pas sans charme; la composition en est irréprochable : point de surcharge, peu de redondances. Le fond du même épisode nous représente avec fidélité l'état moral de la société brahmanique, tirant sa force de ses lois religieuses; il est emprunté à

(1) Lect. XXVIe, v. 34.—*Çatakratou*, « possesseur de cent offrandes, » est un des surnoms d'Indra, le Jupiter de l'Olympe indien.

(2) *Nandana*, « lieu de plaisance, » est le jardin du ciel d'Indra, qui a pour centre le mont Mérou, pour capitale *Amaravati* (l'Immortelle), pour palais *Vaidjayanta* (l'Etendard victorieux).

(3) *Cours familier de littérat.*, 4e entretien, pp. 294, 299, 303.

l'histoire des plus anciennes dynasties, dont les bardes indiens aient pu nous transmettre le souvenir. Nous ne dirions pas avec M. de Lamartine que « *Nala* est un héros aussi beau et plus doux que l'Achille d'Homère, et Damayantî, « l'Eve d'un autre jardin. » Mais l'histoire de Nala et de Damayantî, nous ne craignons pas de le répéter, est un des exemples qui caractérisent le mieux la douceur et même la délicatesse des mœurs dans les hautes castes, la place donnée à la femme dans la famille et la société, et l'idéal des portraits de femme qu'il a été donné à la poésie indienne de réaliser. Faisant allusion à l'histoire de la jeune Brâhmine Sâvitrî, analysée ci-dessus, M. Ditandy remarque avec raison(1) que « la femme du Kshatriya, plus passionnée que la femme du brâhmane, est non moins inébranlable qu'elle dans l'observation de cette loi, tout indienne, du dévouement absolu de l'épouse à l'époux, » qu'elle s'identifie sans cesse, par l'esprit et le cœur, à son époux absent, et que « son caractère inaccessible à toute faiblesse l'est également à la vanité. » Se dévouer, être sublime est chez elle un acte aussi naturel que de marcher ou de respirer.

Ce morceau, et tous ceux qui portent le cachet du même âge, peuvent donner la mesure de la véritable influence sociale du Brahmanisme; ils nous rendent raison de cette puissance de conservation qui lui a valu une sorte de perpétuité dans l'histoire. L'étude des traditions épiques, ainsi considérée, revient donc à l'étude de la législation brahmanique dans les faits, et elle embrasse, à ce titre, les périodes les plus anciennes et les plus belles de la vie des Hindous.

(1) *Parallèle*, etc., chap. V, p. 70-72, p. 86 et suiv., p. 93.

TROISIÈME ÉTUDE.

HISTOIRE DE SACOUNTALA.

« On pourrait comparer Virginie à quelques figures de la poésie sacrée des Hindous, Sacountalâ, Damayanti, et l'on serait étonné de voir comment le même sol, les mêmes harmonies ont produit les mêmes êtres poétiques dans l'esprit des Orientaux et dans celui d'un homme de l'Occident... »

QUINET, *Génie des Religions.*

Voici, dans sa première forme, l'histoire romantique qui fut le germe du drame célèbre de Calidâsa, appelé la *Reconnaissance de Sacountalâ,* et si bien accueilli du public européen dans les traductions de sir W. Jones et de M. de Chézy : nous la faisons ici succéder avec intention à l'histoire de Nala et de Damayantî, parce que, portant le même coloris antique, elle forme cependant avec elle un certain contraste qui sert bien à nous montrer les mœurs indiennes sous leurs divers aspects. La première est plutôt héroïque; la seconde est plus intimement rattachée à la mythologie des Brâhmanes : l'une met en relief les devoirs et les sentiments; l'autre fait plus de part aux passions, donne un plus libre cours aux émotions de l'âme et aux orages du cœur.

On a sous les yeux, dans l'histoire de Sacountalâ, réputée fort ancienne, un de ces incidents qui ne devaient point être rares dans la vie des races royales et guerrières, une de ces intrigues qui, des mœurs, ont passé dans les usages

et qui ont même reçu des lois une sorte de sanction. L'union passionnée de Sacountalâ avec le roi Douschyanta qui la rencontre dans les jardins enchanteurs d'un ermitage indien, c'est un mode de mariage qui a porté le nom des *Gandharvas,* ou des musiciens et danseurs du séjour céleste, amants des nymphes divines appelées les Apsaras (1); c'est une des exceptions que le législateur avait été obligé d'admettre bien qu'elle dérogeât aux rites établis, mais qu'il s'était efforcé de rattacher aux symboles religieux en lui imposant une dénomination divine; ce mode d'union était devenu licite, rien que par l'empire de la coutume, parmi les *Kschatriyas,* qui avaient formé de bonne heure une caste distincte de la caste brahmanique. L'histoire épique que nous allons esquisser (2), n'en est pas moins un hommage rendu par la poésie à la femme, à son caractère et à ses vertus, dans les paroles qu'elle a prêtées à cette héroïne des anciens âges. La manière dont Sacountalâ y exprime le sentiment de sa dignité a tellement frappé Frédéric de Schlegel, au commencement de ce siècle, qu'il en a donné un extrait en témoignage de ses assertions sur la valeur morale et sur l'art remarquable de l'ancienne poésie des Hindous; il se sert des termes suivants pour caractériser le long discours de Sacountalâ à Douschyanta que nous reproduisons plus loin presque en entier :

« Pour le détail de cette partie de l'histoire, dit-il (3), l'ancienne épopée s'écarte beaucoup du drame de Calidâsa. Dans le Mahâbhârata, Sacountalâ est aussi d'abord méconnue et rejetée de Douschyanta; puis vient la reconnaissance et la réconciliation. Mais, quant à la circonstance de l'anneau enchanté (4), il n'y a rien de cela dans le poëme. L'en-

(1) Le ciel indien a été dépeint par d'anciens poëtes comme presque aussi sensuel que le ciel de Mahomet, parce que ces poëtes l'ont fait à l'image de la cour des chefs militaires et des princes de l'Inde, premiers infracteurs de la sévérité des mœurs antiques.

(2) Cette partie du travail, terminée depuis plusieurs années, paraît ici pour la première fois.

(3) *Essai sur la langue et la philosophie des Indiens,* livre IV. Poésie (trad. citée, p. 292-93).

(4) C'est l'usage d'un anneau comme moyen de reconnaissance qui a fait donner à la pièce indienne le titre de *l'Anneau fatal* dans les premières traductions européennes.

fant de Sacountalâ est déjà âgé de six ans, lorsque sa mère vient avec lui à la cour du roi, demander à ce prince l'accomplissement de la promesse qu'il lui a donnée, de déclarer son fils pour l'héritier du royaume. Douschyanta désavoue Sacountalâ, seulement parce qu'il craint qu'une reconnaissance trop facile et sans preuve n'éveille chez les grands des soupçons sur la légitimité de l'enfant; peut-être bien aussi fait-il des difficultés pour mettre à l'épreuve celle qu'il veut épouser.

» Sacountalâ, animée par sa dureté, tombe dans le plus grand courroux, et sa douleur éclate enfin par un discours dans lequel elle tente de rappeler au perfide la voix de la conscience et la crainte de la divinité qui voit toutes les actions des mortels. Elle lui peint la sainteté du mariage et la grâce de la nature enfantine, et elle finit par une plainte mélancolique sur son malheur. »

Ailleurs, Frédéric de Schlegel va même jusqu'à donner un suffrage de prédilection à la narration épique (1), après avoir loué le drame de Calidâsa comme un des modèles de cette manière d'exposer dans laquelle les Hindous associent invinciblement à leurs impressions un sentiment très-vif de l'immortalité dans une autre vie (2); car, il lui a paru d'un haut intérêt de rechercher, non-seulement quelle influence ces notions élevées ont exercée sur toutes les relations sociales, mais encore de quel genre de poésie, de beauté et de pathétique, leur expression a été susceptible dans les monuments écrits des Indiens.

« Ce qui nous charme dans leur poésie, dit-il, c'est le sentiment délicat pour la solitude et le monde végétal animé dans toutes ses parties, qui se présente sous des formes si attrayantes dans le poëme dramatique de la Sacountalâ: ce

(1) *Histoire de la littérature ancienne et moderne*, leçon XVe, consacrée à la littérature et à la culture intellectuelle des Indiens. Comp. la *Philosophie de l'histoire* du même auteur, leçon VIe déjà citée.

(2) La certitude d'une vie future, fait remarquer ce philosophe, a pour ainsi dire empiété dans l'Inde sur la vie terrestre actuelle; tout n'est ici bas que préparation. « Les liens les plus doux, ceux de la nature et de l'amour, en reçoivent aussi une consécration nouvelle. D'après ce système, le père et le fils sont tellement unis dans leur essence la plus intime, que la mort même ne saurait briser cette union ni la connexité de leurs destinées. Le mariage est aussi considéré comme d'autant plus sacré qu'il s'étend au-delà de la vie. »

sont encore les traits de douceur et de fidélité des femmes, ainsi que de la beauté aimable de la nature enfantine, qui brille encore davantage dans l'exposition épique bien plus ancienne de la même tradition hindoue. Qu'elle est touchante et digne d'admiration, cette profondeur du sentiment moral d'après laquelle le poëte appelle la conscience, « l'ancien solitaire, » ou « le témoin du cœur, » à qui rien ne reste caché; et dit qu'une action injuste et une faute peuvent si peu demeurer cachées, que non-seulement tous les dieux et l'homme intérieur les connaissent, mais même que la nature inanimée les ressent!... »

Malgré la beauté de l'épisode du *Mahâbhârata* que nous désirons faire connaître, il nous paraît préférable de n'en citer en cet endroit que la dernière partie nous montrant Sacountalâ dans l'attitude d'une femme suppliante, d'une épouse méconnue, d'une mère outragée. M. de Chézy, il est vrai, a donné de tout l'épisode une traduction fort élégante, mais libre, qu'on pourrait plutôt nommer une paraphrase poétique (1), et il l'a composée sans craindre de retrancher certains passages de son modèle en vue des exigences d'un grand cercle de lecteurs dans le monde littéraire de nos jours. Tout en reconnaissant le talent qu'il a dépensé dans cette partie de sa tâche, nous avons cru devoir nous en tenir à un calque plus exact du texte sanscrit (2): nous y sommes autorisés par l'exemple de Charles Wilkins qui le premier a traduit le même épisode en anglais (3), et même d'un traducteur en vers, M. Bernard Hirzel, de Zürich, qui a suivi constamment l'original avec une scrupuleuse, mais habile fidélité (4).

(1) Dans son édition de la *Reconnaissance de Sacountalâ*, à la suite du drame. (Paris, 1830, 1 vol. gr. in-4°. — Texte sanscrit, en sept lectures, p. 5-42, trad. fr., p. 77-100.)

(2) L'édition complète de l'épopée nous fournit le texte de l'épisode conforme presque en tout à celui qu'avait imprimé de Chézy, d'après deux manuscrits de Paris avec le secours de variantes fournies par M. Bopp. — Ier livre, *Adiparvan*, lect. 68-74, v. 2799-3125 (t. I, p. 101-113, éd. de Calcutta).

(3) Cette version, publiée originairement dans l'*Oriental repertory* de Dalrymphe, fut réimprimée à Londres, en 1795, in-12. Sur cette version a été faite la traduction française d'une lecture agréable, insérée dans le *Journal asiatique* de Paris, en 1828 (t. Ier, 2e série, p. 337-74).

(4) *Sakuntala oder der Erkennungsring*, ein indisches Drama u. s. w. Zürich, 1833, in-8° (p. 127-55), 2e édit., ib. 1849.

Une rapide analyse des cinq premiers chants nous suffira pour amener le lecteur aux pages que nous avons intérêt de reproduire non-seulement avec leur style et leur coloris poétique, mais encore avec une grande exactitude d'expression (1).

§ I.

Un monarque vertueux et fort, du nom de Douschyanta, régnait jadis, par droit de conquête, sur la vaste contrée de l'Inde qui n'avait d'autres limites que les rivages de la mer ou les confins des tribus les plus barbares. Le sol fertile de ses Etats donnait tout en abondance aux peuples qui les habitaient : nulle part la nature ne s'était encore montrée si prodigue de ses bienfaits. Les hommes qui peuplaient cette terre favorisée étaient dignes d'un tel bien-être par leurs vertus; tous aimaient la justice et respectaient les lois; ils conservaient rigoureusement parmi eux la distinction des quatre classes primitives : « Pendant ce règne, dit le poëte, on ne vit point les castes se confondre par des mariages entre les différents ordres. »

Douschyanta paraissait aux hommes revêtu de tout l'éclat de la puissance divine, et sa force prodigieuse était comparée à celle des plus puissants d'entre les Dieux. On admirait ce prince partout où il portait ses pas. Tantôt il se montrait à la tête d'une brillante armée et recueillait les applaudissements d'une foule enthousiaste; tantôt il entreprenait avec une redoutable escorte une de ces chasses plus redoutables que la guerre elle-même : exercé au maniement des armes, il immolait dans sa course à travers les forêts des milliers d'animaux féroces qu'il perçait de son bras, et il portait lui-même le ravage et la mort jusqu'au milieu

(1) Avant d'analyser le drame de la Reconnaissance de Sakountalâ, dans le Ve entretien de son *Cours familier de littérature*, M. de Lamartine a donné un résumé de l'épisode écrit, dit-il, avec une force et une simplicité plus antiques que le drame lui-même.

« On vérifie au premier coup d'œil, ajoute-t-il plus loin au sujet des deux ouvrages, un caractère de virilité dans l'antique, de raffinement et d'afféterie dans le moderne. » C'est une thèse littéraire à laquelle il est revenu fort souvent avec une justesse de vues qu'on regrette de ne pas retrouver au même degré dans toutes les pages de son recueil.

des troupeaux d'éléphants sauvages. La forêt, jonchée des javelots qu'avait lancés son armée semblable à un ouragan, et couverte des cadavres des animaux tombés sous les coups du roi, n'offrait plus qu'un spectacle de carnage et de destruction.

A ces scènes terribles succède tout à coup le tableau des merveilles et des enchantements d'une nature plus douce : si ce n'était un hors-d'œuvre en cet endroit, nous retracerions avec complaisances ces peintures délicates où se révèle l'art de décrire appliqué encore avec sagesse par le poëte indien. Un ermitage est dessiné dans tous ses détails les plus pittoresques, que fournit la végétation luxuriante des lieux humides et bien boisés de la Péninsule : les arbres et les fleurs, le cours d'une rivière, le chant des oiseaux, les groupes de pénitents, rien n'est omis dans les traits qui nous peignent une de ces solitudes admirables dont les contemplatifs de l'Inde ont fait de tout temps leur séjour favori. Mais le narrateur épique nous fait suivre les pas de Douschyanta dans cet asile de paix et de délices.

Après avoir cherché en vain dans l'ermitage le vénérable Canva, illustre descendant du divin Casyapa, Douschyanta rencontra une jeune fille d'une rare beauté, portant l'humble vêtement d'une anachorète. Il l'interrogea sous l'empire de la plus vive admiration, et, quand elle se dit l'enfant adoptif du solitaire, il la pressa davantage encore de questions sur son origine et sur sa destinée. C'est alors que Sacountalâ fit au noble étranger le récit de sa naissance et de son éducation, comme elle l'avait entendu elle-même de la bouche de Canva, son protecteur et son gardien. Elle est de sang royal : son père est le fameux Viçvâmitra qui avait obtenu par ses longues austérités de passer de la classe des Guerriers à celle des Brâhmanes, et qui avait effrayé les Dévas eux-mêmes par la vertu de ses mortifications qui allait lui ouvrir le ciel (1). Menacé dans son pouvoir divin, Indra résolut d'anéantir un instant les mérites tout puis-

(1) L'histoire religieuse de l'Inde est pleine de semblables exemples de la jalousie des Dieux craignant d'être dépossédés de leurs prérogatives divines par des mortels devenant dieux à leur tour : l'histoire de Viçvâmitra, longuement racontée dans le *Râmâyana*, est le plus célèbre des nombreux exemples que nous en donne l'épopée sanscrite.

sants de l'ascète, et il envoya auprès de lui une des Apsaras de sa cour, Ménacâ, avec tous les moyens de séduction dont il pouvait disposer comme maître de l'air et de la nature. La nymphe remplit sans peine l'objet de sa mission; mais quand elle remonta au séjour céleste d'Indra, elle abandonna l'enfant qui venait de naître de son union avec l'orgueilleux et austère Viçvâmitra. Cette faible enfant, Canva, possesseur d'un ermitage voisin, la recueillit, couchée sur un lit de mousse et de fleurs, protégée par un berceau de verdure, et rafraîchie par le vol des *Sacountas*, troupe d'oiseaux charmants qui avaient pris pitié d'elle dans son délaissement. Il la nomma SACOUNTALA en souvenir de ces oiseaux, et il la porta dans son ermitage où il l'éleva avec la plus tendre sollicitude : il la considéra comme sa fille, et à son tour Sacountalâ ne cessa de l'honorer comme un père.

Quand Douschyanta eut entendu le récit de la fille adoptive de Canva, il lui tint ce discours d'un ton ému qui trahissait en lui une passion exaltée (1) :

« D'après ton langage, ô femme excellente, il est clair que tu es fille d'un roi : deviens mon épouse, femme gracieuse, et dis-moi ce que je dois faire pour toi! Aujourd'hui même je t'apporterai un collier en or, de riches vêtements, des boucles d'oreilles étincelantes d'or et des pierreries les plus rares provenant des contrées lointaines, des joyaux, gracieux ornement de la poitrine, ainsi que de riches fourrures. Consens à être mon épouse, et tout mon royaume t'appartiendra. Unis, vierge timide, unis tes jours aux miens par le lien nuptial des *Gandharvas* : car de toutes les manières de serrer les nœuds de l'hymen, celle des *Gandharvas* est réputée la meilleure. »—« Ô roi, lui répondit Sacountalâ, mon père est sorti de cet ermitage pour aller chercher des fruits : attends ici quelques instants; lui-même, j'en suis sûr, t'accordera ma main. »—« Beauté irréprochable, répartit aussitôt Douschyanta, je désire avant tout te vouer un culte d'amour! C'est pour toi, sache-le, que je suis venu en ces lieux : mon cœur s'en est allé vers toi! Une âme s'unit par l'amitié à une autre; une âme trouve son refuge

(1) Lecture VIe du texte de Chézy; lect. 73e du Ier livre dans le *Mahâbhârata* de Calcutta, v. 2955-87.

dans une autre; une âme se donne elle-même à une autre, telle est la règle que trace pour toi la loi divine. Selon cette loi il est huit manières de se marier (1). Les quatre premières, ainsi que l'a déclaré autrefois *Manou* dit *Svayambhou* (existant par lui-même), conviennent à l'ordre des Brâhmanes, et les six premières appartiennent de droit aux Kschatriyas..... Ainsi devons-nous agir, en suivant la route que la loi nous indique : le mode des *Gandharvas* et celui des *Rakschasas* sont légitimes pour la caste guerrière, tu n'en peux douter; il n'est pas moins certain qu'ils puissent être usités, soit ensemble, soit séparément. Toi qui m'aimes du même amour que je t'aime moi-même, deviens donc mon épouse d'après la rite de mariage dit *Gândharva!* »

Sacountalâ dit alors à Douschyanta : « Si telle est la route tracée par la loi, si je suis libre de disposer de moi-même, écoute la condition que je mets à mon consentement, ô le meilleur des descendants de Pourou! Promets-moi d'accomplir en toute vérité ce que je vais te demander ici en secret : le fils à qui je donnerais le jour serait ton successeur en qualité de *Youva-râdja* (2). C'est une vérité que je dis, ô grand prince : si tu me l'accordes, que notre union soit bientôt consommée! »—« Qu'il en soit ainsi! » lui répondit le roi sans plus longue réflexion. « De plus, je te conduirai dans la capitale de mon royaume, ô femme au doux sourire : comme tu en es digne, je t'en fais formellement la promesse; je te le dis en vérité! »

Ainsi ce prince parla-t-il à celle qui avait toujours marché sans reproches; puis il la prit par les mains d'après le rite consacré. Quand il eut passé quelque temps auprès de Sacountalâ dans ce lieu paisible, Douschyanta prit congé d'elle, mais en l'assurant de nouveau qu'il lui enverrait une escorte pour la conduire à son palais. Il partit, songeant à Canva et à ce que ferait le saint personnage en apprenant les événements qui venaient de se passer dans son ermitage.

(1) Ce sont les modes appelés, comme nous l'avons indiqué dans l'introduction, *brâhma, daiva, ârscha, prâdjâpatya, âsoura, gândharva, râkschasa* et *piçâteha*, d'après les noms des Dieux, des sages et des génies bons ou mauvais. — *Mânava-dharma*. Liv. III, v. 21 et suiv.

(2) « Jeune roi, » prince royal, héritier présomptif de la couronne.

Il était encore livré à ces pensées, quand il rentra dans sa capitale.

Peu d'instants après Canva était de retour dans l'enceinte de l'ermitage; Sacountalâ, agitée d'esprit et de cœur qu'elle était, n'alla point à la rencontre de son père. Mais le pieux solitaire, doué d'un savoir divin et rendu pénétrant par la ferveur religieuse, lui dit avec joie en jetant sur elle un regard prophétique : « Bienheureuse, l'union que tu as contractée aujourd'hui de toi-même sans me consulter n'a rien de contraire à la loi divine. Certes, le mariage nommé *Gândharva* est le plus convenable pour l'ordre des guerriers : c'est l'union secrète et sans invocations sacrées de deux amants qui s'aiment d'un amour mutuel. Douschyanta que tu as pris pour époux, ô Sacountalâ, est le meilleur des hommes, doué de vertu religieuse et de grandeur d'âme. Ton fils, chef d'une grande race, redoutable par sa force, aura en sa puissance ce monde tout entier auquel l'Océan sert de limite : ce héros magnanime marche-t-il au combat avec une excellente armée, elle restera à jamais invincible! » Alors Sacountalâ ayant déchargé le vieux Canva de son fardeau et déposé les fruits qu'il apportait, versa une eau fraîche sur les pieds du vénérable solitaire, et elle lui dit quand il eut goûté quelque repos : « L'excellent roi Douschyanta que j'ai choisi pour époux, oh! puisses-tu répandre tes bénédictions sur lui et sur tous ses amis! »—« A cause de toi, lui répondit Canva, je veux lui être propice, ô femme accomplie! Obtiens de moi, à ton choix, la faveur que tu désires le plus vivement! » Alors Sacountalâ sollicita de lui pour la race de Pourou la fidélité dans le devoir et la persévérance dans le bonheur, tant était grand son désir de ce qui assurerait la félicité de Douschyanta.

» En l'absence du prince qui lui avait donné la promesse d'un prompt retour, plusieurs lunes s'étant déjà écoulées, Sacountalâ mit au monde un fils d'une force incomparable, d'un éclat égal à celui de la flamme, doué de beauté et de nobles vertus : il reçut le nom de Dauschyanti (1). Le meilleur des ascètes, Canva accomplit rigoureusement pour

(1) Ce nouveau récit et tous ceux qui vont suivre forment la lecture VIIIe du texte de l'épisode (127 dist.), la lecture 74e du Ier livre du *Mahâbharata* (v. 2988-3125).

l'enfant toutes les cérémonies prescrites depuis la naissance jusqu'aux années de la jeunesse. Là grandit rapidement le jeune prince, au corps de lion, aux dents blanches et aiguës, portant sur la main la marque d'une roue (1), ayant une tête imposante et une force redoutable, semblable enfin à quelque rejeton des dieux. A peine âgé de six ans, il ramenait vers la retraite de Canva les lions, les tigres, les ours, les éléphants, les buffles, et d'une main puissante il les attachait au tronc des arbres qui entouraient l'ermitage ; puis il les montait et les apprivoisait, comme en se jouant, dans ses courses lointaines. De là vint le nouveau nom que lui donnèrent les habitants de cette pieuse solitude : « Qu'il soit nommé, dirent-ils, *Sarvadamana*, celui qui dompte tout, puisqu'il sait dompter tous les êtres! » Ainsi l'enfant obtint-il le nom de *Sarvadamana*.

« Le sage qui voit cet enfant rempli de courage, de force et de vigueur, accomplissant des actions en quelque sorte surhumaines, dit un jour à Sacountalâ : « Il est temps qu'il soit reconnu pour l'héritier du trône! » Découvrant donc en lui une vertu supérieure, Canva dit alors à ses disciples : « Suivez la belle Sacountalâ en compagnie de son fils! Conduisez-la avec honneur d'ici jusqu'à la demeure de son époux, après l'avoir parée de tous les ornements qui conviennent à sa dignité. Il ne sied pas que les femmes demeurent trop longtemps parmi leurs proches et leurs amis; cela nuit à leur réputation, à leurs mœurs et à leurs devoirs: c'est pourquoi, emmenez-la d'ici promptement! » Après avoir répondu qu'ils étaient prêts à obéir, ces sages d'une insigne vertu placèrent Sacountalâ et son fils devant eux, et ils partirent ensemble pour la ville de Gadjasâhvaya (2).

§ II.

» Prenant par la main son fils aux yeux de lotus, sem-

(1) Ce signe était regardé comme présage certain de la domination suprême : le nom de *Tchacra* était donné, par les devins de l'Inde, à une disposition des lignes de la main, en forme de roue ou de soleil.

(2) Un des noms de la ville antique Hâstinapoura, analogue au premier en ce qu'il désigne un « combat ou concours d'éléphants. »

blable aux enfants des Immortels, Sacountalâ, au sortir de la forêt, alla directement au palais de Douschyanta. Après qu'elle eut été annoncée et introduite auprès du roi avec son fils égal en splendeur au soleil levant, ses compagnons de route s'en retournèrent à leur ermitage. De son côté, quand Sacountalâ eut témoigné sa vénération au prince selon l'usage, elle lui adressa ses paroles : « Ordonne que cet enfant, ô grand roi, soit consacré par l'eau sainte à la dignité d'héritier royal *(yâuvarâdjya)!* car c'est ton fils qui, semblable à une divinité, est le fruit de ton amour pour moi. Ordonne cette cérémonie, chef des hommes, selon l'engagement que tu en as pris quand nous nous sommes unis naguère; souviens-toi, prince fortuné, que c'était dans l'enceinte de l'ermitage de Canva! »

En entendant ces mots, et quoiqu'il n'eût point oublié ses promesses, le roi s'écria : « Je ne m'en souviens pas! De qui proviens-tu, pénitente maudite? Je n'ai point souvenir d'avoir formé légalement quelque lien d'amour avec toi; va-t-en, ou reste ici, à ton bon plaisir : fais ce que tu voudras! » Interdite, atterrée par ces paroles, privée de ses sens par la douleur, cette femme pleine d'intelligence et de beauté resta d'abord, sans mouvement comme une colonne immobile : ses yeux étaient enflammés d'indignation, et un violent dépit agitait ses lèvres; le feu de son regard semblait dévorer le roi, quand elle lançait les yeux sur lui. Tantôt elle se contenait avec dignité; tantôt elle tressaillait, pénétrée du désir de venger son outrage; elle se sentait constamment animée de cette ardeur qu'inspire et soutient la pratique des austérités. Accablée par l'excès de sa douleur, elle hésita quelques instants; ensuite, fixant ses regards sur son royal époux, elle lui dit avec l'accent de la colère :

« Toi qui connais la vérité, ô grand roi, comment se fait-il que tu oses soutenir sans crainte ne pas me connaître, ainsi que le ferait un homme vulgaire et de sentiments bas? Ton cœur sait ce qui est en cela vérité ou mensonge, dis en conscience ce qu'il est juste de dire, et ne te ravale point toi-même! Celui qui se juge et se déclare autrement qu'il n'est, en vérité, n'est-il pas coupable du même crime que le brigand qui se déroberait à lui-même? Je suis seul, as-tu pensé peut-être? mais tu ne sais ce que c'est que la

conscience, ce sage des anciens jours, qui a connaissance de toute action mauvaise, et en présence de qui tu commets l'iniquité! L'homme qui fait le mal se prend à dire: personne ne me voit! Mais les dieux le voient, et son propre juge, l'homme intérieur, le voit aussi! Le Soleil et la Lune, le Feu et l'Air, le Ciel, la Terre et les Eaux, le Jour et la Nuit, les deux Crépuscules, du matin et du soir, Yama et Dharma (1), ainsi que la conscience, sont tous les témoins des plus secrètes actions des mortels!... Yama, fils de Vivasvat, pardonne son crime à celui dont l'âme trouve satisfaction dans le souvenir intime de son acte; au contraire, il punit durement l'action coupable de l'homme qui n'en conserve pas en lui-même la conscience. Non, les dieux ne sont point propices à celui qui s'avilissant lui-même, s'attache à un autre témoignage qu'à celui de son âme, quand même son âme ne serait pas la cause du mal! »

» Toi qui naguère es venu librement vers moi, ne me méprise pas, moi qui te suis dévouée comme à un époux! Tu ne peux traiter avec dédain l'épouse digne d'honneur qui se présente à toi! Pourquoi me repousses-tu comme une femme misérable, abandonnée, en présence de toute cette assemblée? Ce n'est pas dans un désert que je profère ma plainte : pourquoi ne m'écoutes-tu pas? si tu ne donnes point de réponses à mes supplications, Douschyanta, crains que ta tête coupable ne se brise en cent éclats! »

» Les anciens chantres l'ont déclaré : l'homme qui s'unit à la femme renaît par elle dans ses enfants; de là vient pour l'épouse le titre de mère *(djâyâ)*. Un fils naît-il à l'homme fidèle aux lois de sa croyance, il sauve par la perpétuité de sa race ses ancêtres autrefois décédés. De ce qu'il délivre l'âme de son père du séjour infernal appelé *Pout*, un fils est appelé *poutra*, ainsi que l'a déclaré Svayambhou lui-même (2). L'épouse est un objet d'honneur dans la maison; c'est elle qui élève les enfants; l'épouse est le souffle de vie de son époux; elle est tout dévouement à

(1) *Dharma* est le dieu en qui est personnifiée toute justice : *Yama* est le dieu des morts, juge des enfers, qui est en action dans l'histoire de Sâvitrî; il est au nombre des personnalités divines invoquées dans les textes védiques (v. l'*Essai sur le mythe des Ribhavas*, p. 76 et suiv.).

(2) *Mânava-dharma*, liv. IX, v. 138. — Voir plus haut l'Introduction.

son maître. L'épouse est la moitié de l'homme; elle est pour lui le meilleur des amis : l'épouse est la source du parfait bien-être; elle est la racine de la famille et de sa perpétuité. Les hommes qui ont une épouse accomplissent bien les cérémonies sacrées et remplissent les devoirs de chefs de maison : quand ils possèdent une épouse, les hommes sont comblés de joie, et le bonheur du salut leur est assuré. Dans des lieux déserts, les femmes sont des amies procurant consolation par leur doux langage; elles sont comme des pères dans les devoirs sérieux de la vie; elles deviennent comme des mères dans les temps d'infortune. Les femmes sont un appui dans des solitudes sauvages pour le voyageur délaissé : qui a une épouse est assuré d'un soutien; c'est pourquoi, les femmes offrent le meilleur des refuges dans l'existence. Son époux émigre-t-il dans un autre monde et tombe-t-il seul dans les lieux de ténèbres, une épouse constamment dévouée le suit dans cette région. Meurt-elle la première, l'épouse fidèle reste sans cesse dans l'attente de son époux, sur lequel sont fixés ses regards; si son époux la précède, la femme vertueuse le suit même dans la mort (1). »

» Aussi, le mariage, ô prince, est-il un état très-désiré : le mari possède en effet son épouse, non-seulement dans cette vie, mais encore dans celle qui est à venir. Les sages ont dit que le fils de l'homme étant un autre lui-même, né de lui-même, l'homme doit respecter sa femme, la mère de son enfant, autant que sa propre mère. Quand il regarde l'enfant de son épouse, comme il verrait sa propre image dans un miroir, il éprouve la même joie que l'homme pur qui a obtenu le ciel. Consumés par les peines de l'âme, affligés par des revers, les hommes trouvent de pures délices auprès de leur épouse, comme les êtres souffrant de la chaleur en trouvent dans la fraîcheur des eaux. Bien qu'irrité par un outrage, que l'homme ne cause jamais de chagrin à la femme qui l'a charmé : qu'il considère plutôt que c'est d'elle que dépendent sa joie, son bonheur et l'ac-

(1) Allusion à ces immolations volontaires des veuves, rares sans doute, mais certainement assez anciennes dans l'Inde héroïque, dont nous avons parlé dans les préliminaires de ces *Etudes*.

complissement de ses devoirs! La femme est la source constante et sacrée de l'existence; car sans son secours, les *Rischis* (sages divinisés) eux-mêmes donneraient-ils le jour à un enfant? Lorsqu'un fils accourt vers son père, même tout couvert de poussière, lorsqu'il vient l'embrasser, quel plus grand plaisir peut-il exister?

» Comment peux-tu donc regarder d'un œil de mépris ce jeune enfant qui est ton fils, alors que lui-même dirige vers toi ses beaux yeux avec tant d'affection? La petite fourmi veille sur ses propres œufs et ne les brise pas!... et toi, qui connais la justice, comment ne protégerais-tu pas ton enfant? L'attouchement d'un tendre enfant, lorsqu'on le tient embrassé, est plus doux et plus suave que celui de vêtements délicats, que celui de l'eau la plus fraîche. Le Brâhmane est le premier des hommes; la vache, le premier des quadrupèdes; le *gourou*, notre guide spirituel, et vénéré au-dessus de tous; de même l'attouchement d'un enfant est de toutes les sensations la plus délicieuse! Permets donc que cet enfant dont l'œil est plein d'affection t'embrasse et te caresse, puisqu'il n'y a pas dans le monde de plus douce sensation que les caresses d'un enfant! »

» Trois fois trois lunes s'étant écoulées, j'ai donné le jour, ô puissant prince, à cet enfant vigoureux et fort qui doit éloigner de toi à jamais tous les chagrins. Cent fois il offrira le grand sacrifice du cheval *(le Vâdjimédha)!* » Telles sont les paroles qu'une voix céleste me fit entendre au moment de sa naissance. N'est-il pas vrai que l'homme qui rentre volontiers dans sa demeure après une absence, presse avec amour son fils contre son sein et lui imprime sur le front de tendres baisers? Les Brâhmanes, tu le sais, dans les cérémonies pratiquées à la naissance de l'enfant, prononcent cette formule de la liturgie sacrée : « C'est de mon corps, de mon propre corps que tu es né; c'est de mon cœur que tu es issu : tu es un autre moi-même, ô fils; puisses-tu vivre cent automnes! » Celui-ci est né de tes membres, c'est un autre homme issu de toi : comme dans une eau pure, regarde tes traits dans ceux de ton fils. De même que le feu du sacrifice s'allume d'une étincelle du foyer domestique, cet enfant que tu as engendré n'est qu'une partie de toi-même!

» Hélas! un jour, ô prince, un chasseur, à la poursuite des bêtes fauves, vint s'emparer de moi, jeune encore, dans le paisible asile de mon père. Parmi les six premières d'entre les Apsaras, brille d'un grand éclat Ménacâ, la fille de Brahma : descendue un jour du ciel sur la terre, cette Nymphe me donna l'existence en s'unissant à Viçvâmitra. Après qu'elle m'eut mise au monde sur un des plateaux de l'Himâlaya, cette femme cruelle m'abandonna comme si j'eusse été l'enfant d'une autre. Quel crime ai-je donc pu commettre dans une autre vie avant ma naissance, pour avoir été délaissée par mes parents et pour être maintenant repoussée par toi? Si tu me rejettes aujourd'hui, c'est avec bonheur que je regagnerai mon paisible ermitage : mais cet enfant, qui est ton propre fils, non, tu n'oseras point le délaisser! »

Douschyanta dit alors à cette femme éplorée : « Je ne reconnais pas le fils, que tu as mis au monde, Sacountalâ ! Les femmes ont en partage l'art de feindre : qui ajouterait foi à ton langage? En croirai-je Ménacâ, cette mère sans pitié qui t'a abandonnée sur le mont Hémavat comme on abandonne les restes impurs d'une offrande? Et combien fut insensible ton père, le descendant des Kschatriyas, Viçvâmitra qui, devenu Brâhmane, est tombé par ses désirs impurs sous la puissance de l'amour! N'importe que Ménaçâ ait le premier rang parmi les Apsaras, et ton père parmi les Maharchis (1) : toi, leur enfant, pourquoi tiens-tu ici des discours comme la plus méprisable des femmes? Ne rougis-tu pas de raconter une histoire dénuée de toute vérité, et cela en ma présence ? Sors d'ici, pénitente indigne ! Quel fut le sort du farouche Maharschi, et celui de Ménaçâ, belle entre les nymphes du ciel ? Et quel est le tien, misérable, qui portes ici les vêtements d'une anachorète? Le fils que tu nous montres ici a, certes, une taille trop haute pour l'âge que tu lui prêtes, et sa force est trop grande pour un garçon si jeune : comment, en si peu d'années, a-t-il pu croître jusqu'à la hauteur du Sâla (2)? Non : tu es une femme de l'espèce la plus vile; tu tiens le langage d'une courtisane

(1) Grands Rischis, sages déifiés de l'ordre le plus élevé.
(2) Arbre très-élevé qui croît dans le nord du Bengale.

effrontée! Ne reconnaît-on pas en toi le fruit des amours de l'impudique Ménacâ ! Ce n'est que mensonge, tout ce que tu viens de dire, étrange pénitente! Je ne te reconnais pas: laisse-moi.... tu peux aller où te portera ton caprice! »

Sacountalâ répondit : « O prince, tu remarques dans les autres des fautes aussi petites qu'un grain de moutarde (1), tandis que de tes yeux tu n'aperçois aucunement les tiennes, aussi grosses que le fruit du Vilva (2). Ménacâ habite les cieux où elle est servie par des génies célestes. Ma naissance, ô Douschyanta, est bien autrement illustre que ta naissance. Je traverse l'espace des airs, tandis que tu marches attaché à la terre. Vois bien la différence qui existe entre nous deux : c'est celle que l'on remarque entre le mont Mérou et un grain de Sarschapa (3). Les demeures célestes du grand Indra, de Varouna, de Yama et de Couvéra (4), il m'est donné de les visiter: apprécie donc, souverain des hommes, l'étendue de ma puissance!

» Le discours que j'ai tenu devant toi, c'est la vérité même: je l'ai proféré, pour t'éclairer et non pour te faire injure : ne devais-tu pas l'entendre avec patience? Tant qu'il n'a pas vu son propre visage dans un miroir, l'homme d'une horrible laideur s'estime lui-même bien plus beau qu'aucun mortel: mais, dès que le miroir lui a montré la difformité de son visage, il aperçoit clairement la différence qui existe entre lui et les autres hommes. Il ne méprise personne, celui qui a en partage le privilége d'une grande beauté : il se gardera toujours de causer de la douleur par des paroles à qui n'est pas doué comme lui. Entend-il en même temps des propos honnêtes et des propos méchants, l'insensé choisira certainement les pires, de même que le sanglier qui se roule dans la fange. Mais, entend-il des discours opposés

(1) Cette comparaison indienne est d'une analogie frappante avec celle de la paille et de la poutre dans la sentence évangélique bien connue.

(2) L'arbre dit *Vilva (Aegle marmelos)* a pour fruit une baie sphérique, remarquable par sa grosseur, et fort recherchée des Indiens pour le parfum et le goût exquis de sa pulpe jaunâtre.

(3) Le grain de moutarde a été chez beaucoup de peuples l'expression proverbiale servant à désigner la plus petite quantité possible. Qu'on se rappelle la parabole de l'Evangile (S. Mathieu, chap. XIII, v. 31-32).

(4) Varouna, dieu des eaux est le Neptune indien ; Couvéra est un autre Plutus, gardien et dispensateur des richesses.

les uns aux autres, le sage ne s'arrête qu'aux paroles sensées, de même que le cygne qui sépare subtilement le lait d'avec l'eau (1). Si l'homme vertueux se repent du mal qu'il a dit de son semblable, on entend d'ordinaire le méchant se réjouir des outrages qu'il lui a faits. L'un se plaît à respecter la vieillesse et trouve une pure satisfaction dans cette conduite; l'autre met au contraire sa joie à offenser des personnes dignes de vénération. Heureux celui qui ignore les fautes des autres! Insensé celui qui s'ingénie à les rechercher! Qu'y a-t-il de plus digne de pitié dans ce monde que le pervers qui mérite le blâme des gens de bien et qui cependant leur inflige le seul nom qui convienne à sa propre méchanceté? Un athée lui-même est aussi terrifié par la vue d'un homme qui est sorti de la route du bien et du devoir, que par l'aspect de la dent empoisonnée d'un serpent furieux! Quelle doit donc être à cette vue la terreur du vrai croyant? »

« Les maîtres du ciel anéantiront le bonheur de celui qui est capable de traiter avec mépris l'enfant auquel il a donné l'être : il ne pourra jamais prétendre à la béatitude dans d'autres mondes. D'après la sentence des ancêtres, le fils est le secours de la famille, le salut de la race : que personne n'ait donc le malheur de repousser un fils, l'être en qui réside le plus sacré des devoirs. Manou a reconnu que les hommes peuvent être pères de cinq manières (2) : ils le sont lorsqu'ils ont eu leurs enfants de leur propre épouse, lorsqu'ils les ont achetés, lorsqu'ils les ont élevés, lorsqu'ils les ont trouvés, et enfin lorsqu'ils les ont eus d'une femme étrangère. Les enfants sont les soutiens de la croyance et de la bonne renommée de l'auteur de leurs jours, et ils augmentent le bonheur de son âme: puis, par l'accomplis-

(1) L'opinion populaire attribuait cette propriété à plusieurs volatiles de l'espèce des oies : Calidâsa y a fait allusion dans une des stances du VIe acte de *Sacountalâ*, et Bartrihari a consacré la même tradition dans une de ses sentences morales (éd. Bohlen, sect. II, sent. 15).

(2) Une grande partie du livre IXe a été consacrée par les rédacteurs du Code de Manou aux sources nouvelles de la paternité légale et aux droits différents dont jouissent les enfants simplement comme parents ou comme héritiers : la jurisprudence a introduit en cette matière des distinctions subtiles sans aucun doute étrangères à la coutume antique.

sement des devoirs sacrés, ils délivrent des régions ténébreuses du *Naraca* les âmes de leurs ancêtres. »

« Tu ne dois donc point repousser ton fils, prince puissant entre tous les rois: si tu veilles à te conserver toi-même dans la vertu et la justice, ô toi qui es le lion des souverains de la terre, tu ne peux en ce moment user d'aucune feinte trompeuse. Certes, un seul lac vaut mieux que cent fontaines, et un sacrifice est plus agréable aux Dieux que cent lacs: la naissance d'un fils est préférable à une centaine de sacrifices, mais la vérité vaut bien mieux que la naissance de cent fils. Oui, la vérité l'emporterait encore si on la mettait dans la balance avec mille sacrifices solennels comme l'*Açvamédha*. Une parole vraie! On peut douter, ô prince, si elle n'égale pas en efficacité la lecture entière des Védas, ou la pratique de se baigner dans les saints lieux de pélerinage ! La vérité, c'est la première des vertus; c'est aussi la plus haute des choses que l'on connaisse, tandis qu'il n'est rien de plus odieux que le mensonge dans le monde entier ! La vérité, c'est le *Brahma* suprême; c'est l'ordre supérieur à tous les ordres! Ah! ne viole pas, ô Roi, cette loi souveraine.... tiens-toi lié à la sincérité de tes promesses. Mais, si tu restes attaché au mensonge, si tu deviens infidèle à la foi jurée, oui, je pars à l'instant, je me retire de moi-même; car personne ne s'approcherait encore d'un homme tel que toi!...

» Au reste, apprends-le, Douschyanta, même sans ton secours, mon fils régnera un jour sur le monde qui étend ses frontières jusqu'aux quatre mers et qui a pour couronnement le glorieux Mérou; le roi des Montagnes! »

§ III.

Sacountalâ, ayant ainsi parlé au roi, se disposait à partir, quand tout à coup une voix surhumaine descendit du haut des cieux et, s'adressant à Douschyanta, qui était entouré de ses prêtres (1), de ses précepteurs spirituels et de ses conseillers, lui fit entendre ces paroles :

(1) C'étaient le *Purohita* ou grand prêtre domestique, et les *Ritvidjs* ou directeurs des cérémonies du sacrifice ; puis les *Atchâryas* ou maîtres chargés d'enseigner les écritures.

« Celui à qui il a donné l'être, — son fils, — c'est pour un père sa propre personne : accueille donc ce fils, ô Douschyanta, et ne repousse pas Sacountalâ! C'est par son fils que le père fait sortir ses ancêtres du sombre séjour du Yama. Oui, tu es le père de cet enfant : Sacountalâ a dit la vérité! C'est une autre moitié de toi-même que sa mère a mise au jour. Ainsi, Douschyanta, chéris le fils que t'a donné Sacountalâ; protège ce fils encore vivant, afin qu'elle vive aussi, cette femme naguère si tristement abandonnée! Protège, ô descendant de Pourou, le magnanime Douschyanti, l'enfant de Sacountalâ! Puisque tu dois le chérir et le protéger, d'après les paroles que tu viens d'entendre, que ton fils s'appelle désormais *Bharata* (1), c'est-à-dire le protégé! »

Le roi, entendant cette déclaration solennelle des maîtres du ciel, en éprouva une grande joie, et dit aussitôt à ses prêtres et à ses ministres : « Ecoutez, ô vous, hommes sages, le langage que m'a tenu l'envoyé des Dieux! Cet enfant, je le reconnais, moi aussi, pour mon propre fils. Mais si je l'avais aussitôt reçu comme mon fils, sur la simple parole de sa mère, mon peuple eût conçu peut-être des doutes sur sa naissance : ce fils n'eût peut-être jamais été pur à ses yeux! »

Après avoir ainsi, grâce au secours d'un message céleste, éclairci l'origine de son enfant, Douschyanta, au comble de la joie, le saisit tendrement par les mains. Puis, quand il eut fait accomplir toutes les cérémonies prescrites à un père par la loi en faveur de ce fils qu'il venait de rendre au bonheur, il le baisa doucement sur le front et le pressa avec effusion dans ses bras. Félicité par les brahmanes et loué par les chantres de sa cour, le prince goûta la joie la plus vive en serrant contre son sein le fils qu'il retrouvait. Douschyanta rendit de même à son épouse les honneurs consacrés par l'usage, et il prit soin de la consoler par de douces paroles :

(1) Ce nom, dérivé de la racine *bhri* (soutenir, nourrir), est pris ici dans sa signification passive : à la fin du drame, au contraire, il est entendu avec le sens actif de soutien ou protecteur. Ce n'est pas ici le lieu de discuter la valeur primitive de ce nom indien : nous ne faisons que rapporter son interprétation poétique et légendaire.

« Nos engagements, dit le prince à Sacountalâ, étaient inconnus à mon peuple ; toute ma conduite jusqu'ici a eu pour objet de les divulguer dignement à tous les yeux. Maintenant ce peuple sait que tu es liée à moi par le titre d'épouse. A cet enfant, à notre fils, appartient de droit la succession au trône : c'est dans ce dessein que j'ai toujours agi. Les paroles dures que tu m'as adressées dans un mouvement de colère, je te les pardonne, à toi qui m'aimes, épouse chérie, femme gracieuse, dont les grands yeux ont tant de charmes! »

Après avoir consolé par de semblables discours son épouse bien-aimée, le sage Douschyanta lui fit donner dès vêtements somptueux et lui présenta des mets délicats. Puis il proclama sous le nom de BHARATA le fils qu'il avait eu de Sacountalâ, et le fit consacrer solennellement comme l'héritier de son trône avec le titre de *Youva-râdja*.

L'armée de ce prince magnanime, toujours brillante d'un éclat céleste, et toujours invincible, suivait partout ses pas; le monde retentissait d'un grand fracas au bruit de sa marche. Bharata subjugua bien des souverains et les rendit les vassaux de son empire; il accorda aux bons justice et protection, et il s'acquit ainsi une gloire incomparable. Ce grand roi, chef d'une monarchie universelle (1), gouverna la terre toute entière avec force et magnificence; pareil à Indra, roi des êtres célestes, il offrait des sacrifices innombrables. C'était le sage Canva qui dirigeait toutes ces cérémonies selon la loi divine : un jour Bharata fit accomplir le grand Sacrifice du cheval, réputé s'étendre jusques au ciel, et le bienheureux prince fit à Canva don de mille padmas en guise d'offrande dans cette solennité. »

Nous avons rapporté la conclusion pratique qui termine l'histoire héroïque des fondateurs de la grande dynastie des

(1) Bharata aurait étendu sa domination au point que l'Inde entière, selon la tradition, prit de lui le nom de *Bharata-Varscha*. Le fils de Douschyanta et de Sacountalâ est le plus célèbre des princes indiens qui ont porté le même nom de *Bharata* : il a été la souche de la race fameuse des *Bharatides* qui se sont partagé les plus beaux pays de la Péninsule.

L'*Aitaréya Brâhmana*, qui se rattache au Rigvéda, décrit la consécration royale de Bharata et parle également de ses conquêtes et de ses sacrifices; il en est des extraits dans le Mémoire bien connu de M. Th. Colebrooke sur les Védas.

Bharatides. On y trouvera un exemple du soin qu'ont pris les Brâhmanes de conserver avec les noms saillants des généalogies royales le souvenir des offrandes et des dons faits à de pieux personnages de l'antiquité hindoue. Ici le père adoptif de Sacountalâ reçoit de Bharata cent padmas équivalant à un cadeau de plusieurs millions, d'après le calcul que les Indiens avaient coutume d'appliquer aux valeurs d'or et d'argent. C'est un de ces traits curieux qui tirent le lecteur du merveilleux des légendes à moitié mythologiques, pour le ramener d'un seul coup dans le domaine des réalités de l'histoire.

ÉTUDE QUATRIÈME.

UNE FAMILLE DE BRAHMANES, DANS LES TEMPS HÉROIQUES DE L'INDE (1).

L'histoire qu'on va lire n'est pas une nouvelle où des traits de sentiments soient ajustés avec art à quelque fiction dont la scène ait l'Inde pour théâtre. C'est, à la lettre, un récit indien, une de ces aventures qui abondent dans la plus grande des épopées sanscrites, le *Mahâbhârata,* et qui conservent un fond de vérité historique à travers l'étrange merveilleux répandu dans toutes les parties de la composition. C'est un des rares épisodes de cette épopée qui peuvent être transportés dans une langue moderne sans les modifications notables qu'exige le goût européen, et qui n'ont pas besoin d'un appareil de notes pour l'intelligence du récit (2). Nous avons donc tenté d'en faire une traduction libre, tout en conservant au texte original un intérêt de simplicité et

(1) Ce morceau a été publié pour la première fois dans *le Correspondant,* liv. de janv. 1855, t. XXXV, pp. 517-34.

(2) L'épisode qui a pour titre *Mort de Baka,* est la dixième section du premier livre du *Mahâbhârata,* comprenant en huit lectures 212 clokas ou distiques (édit. de Calcutta, t. I, p. 222-229).

de vérité poétique. L'épisode qui a pour titre : *Lamentations du brâhmane;* n'a point encore été traduit en français à notre connaissance, et la première partie seulement a été mise en vers allemands par M. Fr. Bopp dans un recueil sanscrit de textes épiques (1).

Quelques mots suffiront, ce nous semble, pour donner la signification historique de l'aventure qui va suivre, et pour en faire apercevoir le mérite littéraire. Dans les premières scènes du *Mahâbhârata,* qui est tout rempli de la lutte de deux races royales, issues de la famille de Bharata, les bardes indiens nous dépeignent cinq héros, fils de Pândou, persécutés par leurs cousins, fils de Dhritarâschtra, et forcés de s'exiler, de se cacher même pour se soustraire à la haine jalouse de leurs ennemis.

Ils errent de contrée en contrée avec leur mère Kountî, et, en attendant le jour où ils reparaîtront avec de puissants alliés pour disputer l'empire, ils voyagent sous les dehors de pauvres brahmanes, portant la chevelure bouclée, vêtus d'écorces d'arbres et de peaux de gazelle.

Cependant, les Pândavas sont obligés, dans leur fuite, de déployer quelquefois la plus grande énergie pour échapper aux périls qui menacent leur vie : à Bâranâvata, ils se sauvent avec habileté dans l'incendie de la maison de laque où ils devaient tous périr par les artifices de leur ennemi le plus acharné (2).

Plus tard, quand ils traversent une immense forêt, l'un des Pândavas engage une lutte avec un géant redoutable, Hidimba, et l'immole pendant le sommeil de ses frères. Bhîma, vainqueur du géant, a un rôle bien caractérisé dans cette suite d'aventures : il personnifie la force guerrière mise au service d'idée morales ; il protége les siens par la force de son bras; quelquefois même il les porte seul sur ses épaules dans les heures de danger. Mais il reste soumis à l'aîné de ses frères Youdhischthira, qui est leur guide et

(1) *Ardschuna's Reise zu Indra's Himmel nebst anderen Episoden des Mahâbhârata.* Berlin, 1824, in-4o.

(2) Le livre du poëme où est racontée cette aventure *(Djatougrihaparvan)* a été traduit élégamment par M. Théodore Pavie dans ses *Fragments du Mahâbhârata.*

leur arbitre, et il obéit aux volontés de leur mère, qui partage leur infortune (1).

Bhîma ou Bhîmaséna, le « redoutable, » appelé aussi Vrikodara (Ventre-de-Loup) est l'homme de guerre dont la bravoure est tempérée par l'idée du jusîe, mais dont la haute taille et les continuels exploits justifient l'énorme appétit : on ne reprochera pas aux poëtes indiens d'avoir pris ainsi la nature sur le fait, quand les Grecs s'amusaient à voir Hercule gourmand et vorace dans les pièces d'Epicharme et jusque dans la trgédie d'Euripide. Les monstres que l'Hercule de l'épopée sanscrite est appelé si souvent à combattre appartiennent à une race indigène, sans rites sacrés, sans lois fixes et sans gouvernement régulier, que les Aryas, conquérants de l'Inde, ont rencontrée partout sur leur passage : les chantres de la civilisation brahmanique en ont fait des *Râkschasas,* c'est-à-dire des géants d'une figure horrible, d'une force redoutable, des monstres avides de chair humaine.

On ne sera pas trop choqué, dans l'épisode ici traduit, de la présence d'un de ces êtres imaginaires, qu'on retrouve dans l'histoire fabuleuse des peuples anciens et des nations du moyen âge. Sous la figure de ces ogres de la tradition indienne, on aperçoit sans peine la *charge* des races barbares avec lesquelles les guerriers de race brahmanique ont été aux prises dans l'âge héroïque de l'Inde. Il y a, dans des scènes de ce genre, un contraste bien marqué entre la force intelligente des uns et la force brutale des autres, entre les mœurs patriarcales des hommes religieux, serviteurs des Dévas, et les habitudes sauvages d'êtres sans religion et sans culte, coupables d'anthropophagie; ce contraste même est, dans l'épopée, une source de beautés poétiques (2).

(1) La lutte de Bhîma avec le géant Hidimba et la rencontre que le héros fit alors de la Rakschasî, sœur du géant, ont été retracées dans leur signification historique par M. Th. Pavie dans une étude sur les Pândavas, héros pieux de l'épopée sanscrite (*Etudes sur l'Inde ancienne et modernes, — Revue des Deux Mondes,* 15 avril 1857). Le vigoureux pinceau de l'écrivain français a conservé à cet incident les traits saillants qui le caractérisent dans l'original, impiété et sagesse, passion et naïveté, férocité et bravoure; contrastes qui reportent à la rivalité de deux races se disputant le sol indien.

(2) Ainsi en jugeait un profond philosophe, M. Windischmann, d'après la traduction des premiers épisodes épiques que M. Bopp publiait en 1816 (*Conjugations-System,* etc.).

Dans l'aventure que nous avons choisie, on verra un géant du nom de Baka, faisant régner le terreur dans le petit royaume des Kîtchakas, voisin du Gange: il résidait à peu de distance d'Ekatchakrâ, leur capitale et il exigeait tous les jours le tribut d'un homme avec les aliments nécessaires à son repas. C'est encore Bhîma qui ira se mesurer avec ce monstre, et qui en fera justice. Mais ce qui donne à cette légende épique son principal intérêt, c'est la scène d'intérieur à laquelle le poëte nous fait assister : c'est le tableau de la désolation d'une famille brahmanique à laquelle le sort assigne l'obligation de livrer l'un de ses membres au géant Baka. Non-seulement ce tableau émeut l'âme par l'expression des plus nobles sentiments, mais encore il nous fait découvrir les lois constitutives de la famille sous l'empire de l'antique brahmanisme.

Sans doute, il y a bien des longueurs et bien des raisonnements dans l'entretien du brahmane avec sa femme et ses deux enfants en présence d'un danger imminent. On l'a dit avec raison, le sentiment ne disserte pas, le langage de la vraie douleur n'est point prolixe. On trouve cependant quelque charme dans le combat de générosité qui s'élève entre tous les membres de la famille, dont chacun veut se sacrifier pour le salut des autres. Aux lamentations du brahmane sur le sort si dur qui le frappe, succèdent les protestations de sa femme et de sa fille, qui veulent mourir pour la conservation de leurs proches. Après ces pénibles débats, se fait entendre le bégayement enfantin du jeune garçon qui dit à ses parents de ne pas pleurer, parce qu'il veut tuer le géant avec un brin d'herbe.

Au milieu des traits naïfs qui peignent d'après nature les passions et les sentiments, on remarque ici les idées qui ont dominé dans la constitution primitive de la famille indienne. Tout ce que la législation de Manou nous apprend des devoirs imprescriptibles imposés à tous ses membres ressort ici clairement de la situation critique des principaux personnages. Le père est le chef de la famille : c'est la tête précieuse pour laquelle les autres se dévouent. La femme est la fidèle compagne de son mari; mais elle doit pousser le dévouement jusqu'à l'immolation d'elle-même. Loin qu'il y ait égalité de droits entre les deux époux, une

prééminence illimitée appartient à l'homme : il a droit à tous les sacrifices; il peut remplacer une femme par une autre, tandis qu'un second mariage est interdit à toute femme qui veut rester vertueuse.

Les enfants sont élevés dans les pensées d'obéissance et de dévouement envers leurs parents : le lien qui les unit les uns aux autres est d'autant plus fort que la religion brahmanique prescrit aux descendants le devoir insigne d'assurer par des prières et des sacrifices le bonheur permanent des ancêtres dans une autre vie. Le fils est libérateur de son père, non-seulement en ce monde, en présence des calamités de l'existence humaine, mais encore dans l'autre, en le soustrayant par des rites sacrés aux tourments de l'enfer. La fille concourt au même but en donnant le jour à des enfants qui offrent aux mânes des ancêtres les libations d'eau et les gâteaux de farine, et qui obtiennent des dieux, par ces offrandes et par d'autres, la perpétuité de la famille entière. Il y a en de tels passages des nations spiritualistes d'une haute valeur touchant l'immortalité de la personne humaine, et la solidarité religieuse des hommes unis par les liens de la parenté naturelle; elles présentent une heureuse contradiction avec la triste doctrine de la migration des âmes en divers corps suivant leur mérite dans leurs vies successives (1).

Nous ne craignons pas de dire, à l'avance, que tout, dans cet épisode, est touchant; que dans les scènes qui le composent, chaque personnage parle du cœur et ne dit rien que la vérité. On aimera certainement le genre d'émulation que le devoir établit entre des êtres malheureux et inoffensifs qui n'ont que des larmes à l'approche du danger. On retrouvera la peinture naturelle et vraie des sentiments profonds de l'âme que les erreurs du paganisme indien n'altèrent point, comme il arrive fort souvent dans les aventures mythologiques et héroïques de l'Inde.

Le tableau de la désolation du brahmane et de sa famille fait place à un autre tableau qui n'a pas moins de beauté

(1) La métempsycose devait donner naissance à une doctrine plus désolante encore, celle du *Nirvâna* ou de l'anéantissement selon les bouddhistes, et elle a fortifié la grande thèse du mysticisme indien, l'union et l'asborption des âmes en Dieu, dans les écoles du Védanta et dans les sectes du Vischnouïsme.

morale; c'est quand nous voyons la mère des Pândavas, la vénérable Kountî, promettre au brahmane, son hôte, le secours du bras de Bhîma, et plus tard justifier sa promesse devant son fils aîné, qui redoutait quelque malheur pour le valeureux guerrier, principal soutien de ses frères.

Enfin, par une opposition fort heureuse, l'épisode se termine par le récit du combat que Bhîma livra au géant cruel qui avait déjà fait tant de victimes parmi les habitants d'Ekatchakrâ. Le combat, qui est ici dépeint avec les couleurs les plus vives, peut donner une juste idée de ces exploits chevaleresques qui ont servi de matière aux narrations prolixes des poëtes épiques, dans l'Inde comme ailleurs. On va juger si tout ce morceau, par son sujet et par le ton de sa narration ou du dialogue, ne semble pas appartenir au noyau primitif de la grande épopée, s'il ne réflète pas fidèlement la civilisation héroïque de l'Inde ancienne.

INFORTUNES ET LAMENTATIONS DU BRAHMANE.

RÉCIT.

Arrivés à Ekatchakrâ, les Pândavas avaient reçu l'hospitalité dans la demeure d'un brahmane; mais ils n'y firent pas un séjour permanent. Jouissant du spectacle de belles forêts, de belles campagnes, de la vue des fleuves et des lacs, ils voyageaient tous en mendiant, et ils étaient bien vus par les habitants de la ville à cause de leurs bonnes qualités, Chaque nuit, ils rendaient compte du produit des aumônes à Kountî, leur mère; et, quand celle-ci avait fait les parts. chacun consommait la sienne. La moitié de tout ce qu'on avait recueilli était partagée entre la mère et ses héroïques enfants : le robuste Bhîma mangeait à lui seul l'autre moitié.

Un temps assez long s'était déjà écoulé, depuis que les fils magnanimes de Pândou résidaient dans le royaume des Kitchakas. Or, un jour que ces héros s'en étaient allés pour

mendier, par hasard Bhîma était resté assis auprès de sa mère. Voilà que Kountî entendit dans la demeure du brahmane, leur hôte, un grand bruit de voix qui semblait arraché par la douleur, et qui retentissait d'une manière effrayante. Quand elle reconnut qu'on pleurait amèrement et que l'on éclatait en sanglots, elle ne put le supporter plus longtemps à cause de la pitié qui lui était naturelle. Le cœur agité par la peine qu'elle ressentait, cette femme excellente s'adressait ainsi à Bhîma avec l'accent d'une profonde compassion :

« Enfant, nous habitons en paix la demeure de ce brahmane, ignorés des fils de Dhritarâschtra, traités avec égards, libres de tout souci. Je pense toujours, mon fils, à ce que je pourrais faire d'agréable à ce brahmane, à ce que pourraient faire de même ceux qui habitent en sécurité dans cette maison. C'est un homme chez qui un bienfait n'est jamais perdu, et qui rendra bien au-delà de ce que d'autres eussent fait pour lui. Un grand malheur vient de les frapper... Si je pouvais lui porter secours en ce moment même, ce serait un acte de reconnaissance envers lui! »

Bhîma répondit à sa mère :

« Connaissons d'abord quel est l'affliction de cet homme, et quelle en est la cause... Alors je prendrai une résolution, l'affaire fût-elle très-difficile!... »

Tandis qu'ils parlaient ainsi, ils entendirent plus distinctement les cris douloureux du brahmane et de son épouse. Alors Kountî entra d'un pas empressé dans l'habitation intérieure de son magnanime : là, elle aperçut le brahmane qui se tenait la tête baissée à côté de sa femme, de son fils et de sa fille.

Le brahmane se lamentait en présence des siens; il leur parlait en ces termes :

« Malheur à la vie de ce monde, vaine et sans fruit, source de douleurs, cause de dépendance, féconde en misères! La tristesse est extrême en cette vie; la souffrance l'est aussi : qui marche dans le chemin de la vie y rencontre certainement des douleurs.

» Une seule personne poursuit sans cesse trois choses : le devoir, la fortune, l'objet de ses désirs; et si l'une de ces

choses vient à lui manquer, elle est atteinte d'une peine extrême et sans fin.

» Non, je ne vois pas de moyen de me tirer de l'infortune présente, de me mettre en sécurité avec mes enfants et ma femme!

» Moi-même, tu le sais, ô brahmine, je t'ai tenu autrefois ce langage : « Allons là où le bonheur nous attend! » —Mais tu ne voulus point m'écouter : « Ici je suis née, ici » j'ai grandi; ici habite encore mon père... » Ainsi me répondis-tu, ô femme imprudente, toutes les fois que je te pressais de partir.

» Ton père âgé s'en est allé au ciel; de même, ta mère n'est plus depuis longtemps, ainsi que les proches que tu comptais autrefois... Quel avantage avions-nous à demeurer ici? Toi qui aimais tes parents, mais qui n'a pas écouté ma voix, tu as été frappée par la perte de ces parents, qui fut aussi pour moi un sujet de profonde affliction.

» Aujourd'hui, c'est ma propre mort qui se prépare; car je ne pourrais consentir à livrer un des miens, tandis que je vivrais moi-même en homme égoïste et cruel.

» O toi que j'ai choisie légalement et que j'ai épousée suivant les rites sacrés, femme vertueuse et soumise, toujours semblable à ma mère! Amie qui m'as été donnée par les Dévas comme un constant et suprême refuge, et accordée par tes parents pour partager mes devoirs de chef de maison! Toi, noble de naissance et de conduite; toi, la mère de mes enfants, non, je ne pourrais te sacrifier pour sauver ma propre vie, épouse bonne, irréprochable et dévouée!

» Et pourquoi consentirais-je à livrer moi-même mon fils, qui n'a pas encore atteint l'âge de l'adolescence, et dont aucun poil ne couvre encore le menton? Et cette fille, que Brahmâ, le maître souverain de toutes choses, a mise au monde pour un époux, et par laquelle j'obtiendrai pour moi et mes ancêtres les mondes des filles (1), comment pourrais-je la sacrifier? Les uns pensent qu'un père aime davantage un fils; les autres, qu'il aime davantage une fille : pour moi l'un et l'autre me sont également chers... Com-

(1) On nommait ainsi ceux des mondes où l'on parvient, grâce à la postérité qu'une fille donne aux ascendants de la famille, et par laquelle les sacrifices expiatoires sont accomplis sans interruption en leur faveur.

ment serais-je capable d'abandonner cette fille innocente en qui réside l'espoir des mondes futurs, d'une postérité et d'un bonheur sans terme?

» Mais, en me sacrifiant moi-même, c'est avec tourment que je passerais dans un autre monde... Que j'abandonne ces êtres chéris, et ils ne pourront plus subsister sur cette terre! Le sacrifice de l'un ou de l'autre d'entre eux est réputé un acte odieux par les sages et cependant, si je fais le sacrifice de moi-même, ils mourront certainement faute de mon soutien!

» Non, je ne puis sortir de l'extrême infortune où je suis tombé. Hélas! ô malheur! quel sera donc aujourd'hui notre refuge à moi et aux miens?... Mourir avec eux tous est le meilleur sort; car la vie n'est plus supportable pour moi! »

Ensuite la fidèle brahmine répondit en ces termes aux paroles de son époux :

« Non, tu ne dois pas te livrer à l'affliction comme un homme de basse naissance : il n'y a pas lieu maintenant à te désoler, puisque tu sais mieux. La mort atteint nécessairement tous les hommes en ce monde : certes, il ne faut pas s'affliger de ce qui arrive inévitablement.

» Une épouse, une fille, un fils, toutes choses sont désirées pour soi-même. Repousse donc avec sagesse la désolation qui t'accable... c'est moi qui partirai! En effet, c'est un devoir élevé et permanent pour une femme, que de faire un acte agréable à son époux, même au prix de sa vie. Une action faite dans ce but te portera bonheur à toi-même : elle est impérissable dans l'autre monde, et glorieuse dans celui-ci. Il y a en cela un glorieux devoir que je veux te faire comprendre; il y va de ton intérêt et de ton droit.

» Tu as obtenu de moi, ô brahmane, ce que l'on attend d'une épouse, une fille et un garçon que voilà... Je suis donc aujourd'hui libre de toute dette envers toi! Or, tu as la force de nourrir et de protéger ces deux enfants, tandis que moi, moi seule, je serais incapable de les défendre et de les soutenir! Une fois que je suis privée de toi, ô maître de ma vie et de mon bien, comment existeront ces deux jeunes gens, et comment existerai-je moi-même? Hélas! veuve et sans appui, avec ces enfants d'un âge si tendre, comment les soutiendrai-je tous deux en restant dans la voie de la vertu?

» Eh bien, quand cette fille sera recherché par des hommes égoïstes et hautains qui ne seront pas retenus par ta présence, moi seule saurai-je la protéger? Tels que des oiseaux avides du grain répandu sur la terre, bien des hommes convoitent une femme privée de son époux. Toujours agitée, livrée aux sollicitations d'hommes pervers, je ne saurais pas demeurer dans la route des gens de bien..... Et suis-je capable de maintenir dans le chemin des ses aïeux cette jeune fille, la seule de ta race, cette enfant pure de toute tache? Et puis-je inculquer les vertus désirées à ce jeune garçon dénué d'appui, exposé au malheur de toutes parts, comme tu le ferais, toi qui connais les règles du devoir! Sans prendre garde à moi, des hommes indignes poursuivront avidement cette fille sans protecteur, de même que d'impurs Soudras cherchent à surprendre la tradition révélée du Véda : et si, soutenue par tes hautes vertus, je refuse de la leur livrer, ils l'enlèveront par violence comme les corneilles viennent dérober l'offrande du beurre clarifié jusque sur l'autel!

» Quand je verrai ton fils indigne de toi-même et ta fille tombée entre les mains d'êtres pervers, alors, méprisée que je serai dans le monde et me reconnaissant à peine moi-même au milieu d'hommes arrogants, ah! je mourrai certainement, ô brahmane! Sans aucun doute, délaissés par moi comme par toi, ces deux faibles êtres succomberaient bientôt, semblables à des poissons jetés hors de l'eau. Ainsi tous trois à la fois, tu l'entends, nous périrons faute de tes secours... tu dois donc me laisser partir.

» C'est le plus grand bonheur pour les femmes, même quand elles ont des enfants, de marcher avant tout dans la route honorable où elles suivent leur époux : ainsi l'ont entendu les hommes versés dans la connaissance des devoirs. Je vais donc abandonner ce fils et cette fille... J'ai naguère abandonné mes proches; ma vie même, je la sacrifierai à cause de toi, ô brahmane! Ne l'emporte-t-elle pas sur toute espèce d'offrandes et de mortifications, de pénitences et de pieuses largesses, la persévérance que met la femme à vouloir constamment le bien-être de son époux? Ce devoir que je veux accomplir, c'est le devoir le plus élevé, digne objet de désir, cause de bonheur pour toi et aussi pour ta race!

» Des enfants, des amis, des richesses, on les désire en vue de son salut dans les calamités, et on a droit de désirer une épouse dans la même vue. Car les sages l'ont ainsi pensé, ni la famille entière, ni la postérité n'est comparable à soi-même (1)... Consens donc, brahmane, à ce que je vais faire... sauve-toi par toi-même! Laisse-moi partir, ô homme vénérable, mais protége mes deux enfants!

» Une femme ne peut être mise à mort, comme s'expriment les hommes qui connaissent les régles du juste (2). On dit que les Râkschasas ne les ignorent pas; celui-ci ne va donc pas me tuer. S'il y a un droit de mort sur les hommes il est douteux qu'il existe sur les femmes... par conséquent, toi, ami du juste, tu dois me laisser aller! J'ai joui de bien des avantages; j'ai accompli mon devoir, j'ai obtenu de toi une postérité qui m'est chère... La mort ne sera pas un tourment pour moi. Après t'avoir donné des enfants, après avoir vieilli à tes côtés et satisfait sans cesse à tes désirs, il m'est permis de prendre fermement ma résolution.

» Quant à toi, homme vénérable, quand tu m'auras perdue, tu prendras une autre femme, et de nouveaux devoirs te seront imposés. Il n'y a point de crime pour les hommes s'ils prennent plusieurs femmes, tandis que c'est une grande faute pour les femmes d'aller au delà d'un premier époux. Réfléchis sur tout cela, ô brahmane, et pense que le sacrifice de ta propre personne serait tout à fait digne de blâme... Hâte-toi aujourd'hui de te sauver toi-même, sauve aussi ta famille et tes deux enfants! »

Après ces paroles de la brahmine, son époux l'embrassa tendrement, et ils laissèrent couler des larmes, brisés qu'ils étaient par le malheur.

(1) Le barde indien a mis en ce passage dans la bouche de de la brahmine dévouée la justification du plus complet égoïsme; il a répété dans des vers que nous avons omis le conseil peu moral et peu philosophique de tout sacrifier à son propre salut, qui est inscrit dans le code de Manou, liv. VII, dist. 213. Voici la sentence concernant les devoirs du prince : « Pour remédier à l'infortune, qu'il garde avec soin ses richesses, qu'il sacrifie ses richesses pour sauver son épouse, qu'il sacrifie son épouse et ses richesses, pour se sauver lui-même! » Ce n'est plus la morale du Brahmanisme primitif.

(2) Dans la guerre même, les Aryas de l'Inde épargnaient les femmes. Il en est des exemples dans les légendes héroïques, ainsi dans celle de Râma (voir le livre Ier du *Râmâyana*, lect. 27 et 28, éd. Schlegel).

Entendant les plaintes excessives de ses parents désolés, la jeune fille se sentit toute pénétrée de douleur; elle leur tint ce langage :

« Pourquoi donc, dans votre profonde affliction, pleurez-vous comme des gens sans aucun appui? Ecoutez ma voix, et vous reprendrez courage. C'est en toute justice que je puis être sacrifiée par vous, cela n'est pas douteux : en me sacrifiant comme je dois l'être, sauvez par moi seule tous les autres!

» On désire une postérité dans cette pensée qu'elle vous sauvera : le temps en est venu! avec mon aide, surmontez la calamité présente, comme on traverse la mer sur un vaisseau... L'enfant (poutra) est nommé ainsi par les sages, parce qu'il délivre de l'infortune en ce monde et après la mort, et parce qu'il cause le salut de toute manière. Les ancêtres d'une famille désirent toujours obtenir une postérité de filles. J'opérerai la délivrance qu'ils en attendent, en sauvant présentement la vie de mon père.

» Oui, si tu t'en allais dans un autre monde, ô mon père, ce jeune enfant, mon frère, ne serait pas longtemps sans périr. Quand ce frère n'existerait plus et serait parvenu au ciel, l'offrande aux Pitris ne serait plus accomplie, et ils en seraient contristés... Pour moi, abandonnée que je serais alors par mon père, ma mère et mon frère, je tomberais dans une douleur au-dessus de toutes les douleurs, et je mourrais certainement dans cet état inaccoutumé! Au contraire, si tu restes sain et sauf, ma mère et mon jeune frère n'ont plus à craindre de danger : la prospérité de la famille et la continuation des offrandes sont alors garanties!

» Un fils est un autre soi-même; une épouse est une amie, mais une fille est un sujet d'affliction : délivre-toi de cette affliction, et laisse-moi libre dans l'accomplissement d'un devoir! Qu'adviendra-t-il? Du moment où je serai séparée de toi, ô mon père, je ne serai plus qu'une pauvre fille, sans protecteur, errant d'un lieu à un autre... Ainsi, que je sois la libératrice de toute la famille, je recueillerai certainement les fruits de l'acte difficile que j'aurai accompli! Mais que tu veuilles partir en me délaissant, ô le meilleur des brahmanes, je serai au comble de la misère. Ah! épargne-moi cette dure extrémité! Sauve donc ta propre

personne pour nous, pour ta race et par amour du devoir : sacrifie-moi seule, qui dois être sacrifiée! C'est un acte qu'il est nécessaire de faire... ne laisse point passer le temps qui nous presse!

» Hélas! y aurait-il une misère plus grande que la nôtre, quand tu t'en serais allé au ciel, et que nous serions errants comme des chiens, forcés de demander notre nourriture à la main d'autrui? Mais que tu échappes à ce pressant péril avec tes proches; pour moi, je survivrai en ce monde avec une gloire impérissable, et je serai en possession du bonheur! Par suite de ce don que j'aurai fait de moi-même, les Dévas et les Pitris, ainsi la tradition nous l'a-t-elle appris, seront comblés de joie en continuant à recevoir de toi l'eau des libations! »

Après avoir entendu cette longue suite de réflexions lamentables, le père, la mère et la fille fondirent tous trois en larmes. En les voyant tous pleurer, le jeune fils, bel enfant à l'œil épanoui, se mit à bégayer doucement ces paroles : « Ne pleure point, mon père! ne pleure point ma mère, ni toi, ma sœur! » Et aussitôt le visage riant, il sauta gaiement tour à tour auprès de chaque personne. Puis, tout à coup prenant un brin d'herbe, il cria d'un air joyeux : « Avec cela je vais tuer ce Râkschasa, le mangeur d'hommes! » A ces mots articulés avec peine par l'enfant, ses parents, qui étaient plongés dans la douleur, furent saisis d'une joie profonde (1).

« Il en est temps, » pensait alors Kountî, et aussitôt elle

(1) « Astyanax, dans Homère, jouant avec le panache du casque de son père qui va mourir, ne présente ni un spectacle plus naïf, ni un contraste plus touchant. Mais le cri de l'enfant du brahmane, voulant combattre avec le brin d'herbe, le géant meurtrier de sa famille, vibre plus puissamment dans le cœur. Astyanax joue avec la mort qu'il ne voit pas; l'enfant du brahmane la brave et la défie pour sauver son père; l'instinct n'est plus seulement de l'instinct dans le poëme indien, il est déjà de la tendresse, de l'héroïsme et de la sainteté. Homère n'est que pittoresque, le poëte indien est spiritualiste. »

Ainsi s'exprime au sujet de la sublime naïveté de ce passage M. de Lamartine qui a résumé en quelques pages (Ve entretien, 1856, pp. 331-330) l'histoire du brahmane infortuné : « Petit drame philosophique et moral, » comme il l'appelle, « ressemblant plus à un apologue humain qu'à un chant épique. »

s'avança dans l'appartement auprès d'eux; par ses paroles, comme par une ambroisie céleste, elle les rappela à la vie qui semblait leur échapper.

« Je veux savoir en toute vérité, leur dit Kountî, quelle est la cause de l'infortune qui vous accable. Quand je la connaîtrai, je ferai en sorte de l'éloigner de vous, et, s'il est possible, de la repousser entièrement. »

Le brahmane répondit à la vénérable princesse qu'il ne connaissait pas :

« Le langage que tu tiens, ô vertueuse pénitente, est celui qui convient aux gens de bien. Mais l'infortune qui nous frappe, il n'est pas donné à un homme de l'éloigner de nous...

» Dans le voisinage de cette ville habite un Râkschasa, du nom de Baka, maître tout-puissant de la contrée et de sa capitale. Nourri de chair humaine, cet être pervers, qui est doué d'une force gigantesque, gouverne avec pleine autorité la contrée tout entière, et nous n'avons rien à redouter des hommes d'autres pays. Il a été établi qu'il recevrait pour sa nourriture un tribut d'une mesure de riz, de deux bœufs et d'un homme. Il vient lui-même le prendre, et il s'en retourne. Les habitants d'Ekatchakrâ sont tenus de fournir, tour à tour, au géant cette pâture, et une alternative si fatale pour eux dure déjà depuis plusieurs années. Quand quelques hommes font des efforts pour s'y soustraire, le Râkschasa les tue avec leurs femmes et leurs enfants, et ensuite les dévore.

» Quant au roi du pays qui habite dans une hutte de roseaux (1), il ne s'inquiète point d'une telle calamité : faible d'intelligence, il ne fait aucun effort pour y porter remède et pour rendre à ses peuples une sécurité perpétuelle. C'est pourquoi, dans l'infortune où nous sommes tombés, nous éprouvons maintenant le plus dur des tourments.

» C'est notre tour qui est venu aujourd'hui pour la ruine de notre famille; je dois donner moi-même un homme et des aliments en tribut! Je ne connais aucune ressource pour

(1) Le rajah des Kitchakas n'était pas en état de défendre ses sujets de religion brahmanique contre la férocité des indigènes anthropophages. V. Ch. Lassen, *Antiquités indiennes*, t. I, p. 661 665.

acheter quelque part un homme, et je ne puis aucunement consentir à livrer une personne qui m'est chère. Je n'aperçois aucune voie pour échapper à ce Râkschasa; je suis comme submergé dans un immense océan d'afflictions et de malheurs... Eh bien, je me rendrai avec tous mes proches auprès du Râkschasa, et puis il nous dévorera tous! »

La vénérable Kountî parla ainsi au brahmane :

« Non, tu ne dois point être si abattu par suite de cette vive crainte; je sais, en ce moment, un moyen assuré pour que tu échappes au Râkschasa!

» Tu n'as qu'un fils encore jeune; tu n'as qu'une fille encore chaste et pure. Je ne puis approuver que tu laisses partir ces deux enfants et ta fidèle épouse. J'ai cinq fils, ô brahmane! L'un d'eux ira trouver le cruel Râkschasa et lui porter le tribut de nourriture. »

A l'instant le brahmane répondit à Kountî :

« Non, par amour de la vie, je n'y consentirai point assurément; je n'exposerai point pour moi-même la vie d'un brahmane et d'un hôte (1)! Y a-t-il, parmi les familles inférieures de naissance ou dans les classes exclues du droit sacré, l'exemple d'un homme qui se soit sacrifié lui-même ou qui ait sacrifié son fils pour un brahmane? Je pense que je dois bien savoir ce qui vaut le mieux pour moi : certes, ma propre mort est préférable à la mort d'un brahmane; car celle-ci est un crime énorme pour lequel il n'y a point d'expiation... Quand, cette fois, je serais cause de la mort de ce brahmane, même avec son consentement, je ne vois pas de pardon possible pour une action aussi criminelle : immoler un homme qui est entré dans sa maison, et y a demandé asile, faire mourir un suppliant, ce sont des actes inhumains et cruels condamnés par les sages! Que personne ne se rende coupable d'une action répréhensible, ni d'une violence quelconque : tel est le précepte que des hommes magnanimes des temps anciens ont donné touchant les époques de détresse publique. Oui, mourir avec ma femme est

(1) Il ne faut pas oublier que les cinq Pândavas voyageaient sous le déguisement de brahmanes, afin qu'on ne les reconnût pas pour les chefs d'une race royale persécutée : quand ils ne vivaient pas de leur chasse, ils mendiaient et ils se livraient à l'étude des textes sacrés du Véda.

le meilleur parti que je puis prendre aujourd'hui! Quant au meurtre d'un brahmane, non, je n'y consentirai jamais! »

Kountî repartit sur-le-champ :

« C'est un dessein inébranlable que j'ai formé, ô homme respectable : il faut sauver à tout prix les brahmanes! Certes, un seul de mes fils ne cesserait pas de m'être cher quand même j'aurais cent fils. Mais il n'est point de danger pour mon enfant : ce Râkschasa est impuissant à lui donner la mort. Mon fils est plein de force et de courage, instruit dans les prières sacrées, et déjà couvert de gloire! Il ira présenter au Râkschasa le tribut de nourriture, et il se sauvera lui-même... C'est là ma résolution arrêtée. Déjà, plus d'une fois, ce héros a vu et combattu de semblables géants doués d'une force redoutable et d'une stature énorme, et plus d'une fois, il les a étendus par terre.

» Cependant, brahmane, il ne faut en dire mot à personne : car on poursuivrait avec un empressement curieux mes enfants qui sont désireux avant tout de s'instruire. Et si mon fils lui-même le faisait savoir à quelqu'un sans l'autorisation de son maître spirituel, il commettrait une action réprouvée par la vraie science; ainsi l'ont pensé les sages! »

Après que la vénérable Kountî eut ainsi parlé, le brahmane et son épouse furent pénétrés de joie, et rendirent hommage à des paroles semblables en suavité à l'ambroisie divine. Puis Kountî et le brahmane dirent ensemble à Bhîma, fils de Vâyou : « Va, et fais ainsi! » Et lui de répondre à tous deux : « Je le ferai! »

Quand Bhîma eut fait la promesse de se rendre auprès du géant Baka, tous les Pândavas qui avaient été recueillir des aumônes revinrent à la demeure du brahmane. Ayant appris la résolution de son frère, l'aîné des fils de Pândou, Youdhischthira, entra seul secrètement dans l'habitation, et interrogea ainsi Kountî :

« Quelle est donc l'entreprise, dit-il à sa mère, que veut tenter aujourd'hui Bhîma si redoutable par sa force? Est-ce avec ton consentement, ou bien de son propre mouvement qu'il prétend agir? »

« C'est sur mon ordre, ô dompteur des ennemis! lui

répondit Kountî, qu'il accomplira un grand devoir pour le salut d'un brahmane et pour la délivrance de cette ville! »

« Pourquoi donc, dit alors Youdhischthira à sa mère, pourquoi as-tu exigé un effort aussi rude et aussi difficile? Tu le sais, les sages n'approuvent pas le sacrifice d'un enfant. Comment peux-tu livrer ton propre fils en faveur du d'un autre? Tu as commis, par cette promesse, une transgression des lois de ce monde.

» Bhîma, au bras de qui nous devons tous de vivre présentement en sécurité et d'espérer la conquête du royaume que des hommes vils nous ont enlevé,—le robuste guerrier au souvenir de qui Douryodhana ne trouve pas de sommeil pendant des nuit entières,—le héros dont la bravoure nous a sauvés de l'incendie de la maison de laque et de bien d'autres calamités, — celui grâce à qui nous voyons cette terre féconde recouvrée un jour par nous, et la postérité de Dhritarâschtra enfin détruite. — c'est celui-là même que tu as résolu de sacrifier, en cédant à je ne sais quelle pensée! Est-ce que ton esprit aurait été troublé par nos malheurs, et ton intelligence affaiblie? »

Kountî répondit à son fils aîné :

« Youndhischthira, tu ne dois pas à ce sujet causer de la peine à ton frère Bhîma... Sache-le bien, je n'ai pas arrêté ce dessein par suite d'un affaiblissement d'intelligence. Nous avons, mon fils, habité avec bonheur en ces lieux, dans la demeure de ce brahmane, inconnus aux enfants de Dhritarâschtra, traités avec égards et libres de toute affliction. Telle est la marque de reconnaissance que j'ai songé à lui donner, ô mon fils : et d'ailleurs c'est un homme excellent auprès de qui une bonne action n'est jamais perdue et qui fera bien au delà de ce qu'un autre aurait fait pour lui!

» Après que j'ai vu la force extraordinaire que Bhîma a montrée lors de l'incendie de la maison de laque et dans sa lutte avec Hidimba, j'ai une entière confiance dans ses succès : la force du bras de Bhîma est aussi grande que celle de dix mille éléphants. Non, il n'y a point d'autre homme comparable à ce Ventre-de-Loup, par qui vous avez été, vous autres, mes fils, avec votre stature d'éléphants, portés hors de la ville de Bâranâvata : seul, sans doute il

triompherait dans un combat du plus intrépide des guerriers. A peine venait-il de naître il est tombé de mon sein sur la pierre d'une montagne, et, à cause de la pesanteur son corps, le rocher a été broyé par ses membres.

» La force de Bhîma m'est donc bien connue d'avance, ô fils de Pandou! Quand j'ai formé le dessein de rendre service à ce brahmane, je ne me suis point décidée par passion, par ignorance ou par folie; mais c'est avec intelligence du devoir que ma résolution a été prise. Deux avantages vont en résulter pour nous, ô Youndhischthira? Le droit de la reconnaissance pour l'hospitalité reçue, et l'accomplissement d'un acte de grande vertu.

» Le Kschattriya qui viendra en aide à un brahmane dans une circonstance quelconque parviendra dans des mondes fortunés. Quand au Kschattriya qui sauve de la mort un autre Kschattriya, il atteindra dans ce monde et dans les autres à une gloire immense. Les guerriers qui portent secours à un Vaicya sur cette terre se concilient certainement l'amour des créatures de tous les mondes... Ainsi m'a instruite le bienheureux Vyasa qui prévoyait toutes les vicissitudes de la vie humaine, et c'est pourquoi je veux qu'il en soit fait ainsi! »

Alors le plus âgé des Pândavas dit à la vénérable Kountî :

« Oui, ma mère, tu as arrêté un dessein mûri d'avance avec sagesse; tu l'as fait par pitié pour un brahmane en détresse. Certainement, quant il aura abattu ce géant mangeur d'hommes, Bhîma ira partout pour la cause des brahmanes, parce que tu es prise de compassion pour eux! Cependant, afin que les habitants de cette ville ne le sachent pas, il importe, ma mère, de parler à notre hôte et de l'instruire avec soin de notre situation! »

La *nuit* s'étant écoulée, Bhîma, fils de Pandou, prit avec lui des aliments, et se rendit au lieu où se trouvait Baka, le mangeur d'hommes. Quand il eut atteint la forêt du Râkschasa, il l'appela par son nom en lui présentant la nourriture.

Excité par la voix de Bhîma, le géant accourut enflammé de colère jusqu'à l'endroit où celui-ci s'était arrêté. Il

s'avança avec sa haute stature, ébranlant le sol par le fracas de sa marche, l'œil en feu, le regard redoutable, les cheveux et la barbe teints de sang, la bouche fendue jusqu'à ses oreilles aiguës comme des coquillages, contractant ses sourcils qui se dressaient comme trois crêtes sur son front, et mordant avec force des lèvres épaisses.

Quand il vit Bhîma avalant en sa présence les aliments qu'il apportait, le Râkschasa ouvrit des yeux énormes et s'écria avec fureur : « Qui est donc cet insensé qui dévore à mes yeux la nourriture préparée exprès pour moi, comme s'il voulait aller au plus tôt dans la demeure de Yama?»

A ces mots, Bhîma se mit à rire, et il continua à manger en tournant le dos au Râkschasa, sans prendre garde à lui. Le géant poussa un cri effroyable, étendit les deux mains, et courut avec rage sur Bhîma pour le tuer. De son côté, le Pândava Ventre-de-Loup, regardant fixement le géant comme s'il le méprisait, continua son repas.

Saisi d'impatience, Baka vint par derrière frapper sur le dos, de ses deux mains énormes, l'intrépide fils de Kountî. Celui-ci ne leva pas même les yeux sur lui et continua à manger. Alors, porté au comble de la fureur, le Râkschasa saisit un arbre, et il courut de nouveau sur Bhîma pour l'en accabler. Enfin, quand il eut achevé lentement la nourriture, Bhîma, ce taureau des hommes, se lava la bouche et se mit avec joie à engager le combat.

L'arbre que le géant furieux venait de lancer, Bhîma le saisit à son tour de la main gauche comme en se jouant. A cette vue, le monstre se mit à arracher des arbres de toute grandeur et à les lancer contre Bhîma; mais toujours celui-ci les rejeta vers lui. Ce combat épouvantable à coup d'arbre entre le roi des guerriers et le roi des géants causa un affreux ravage dans les plants de l'immense forêt.

Tout à coup, faisant retentir son nom d'une manière effroyable, Baka courut droit sur Bhîma et saisit de ses deux bras le redoutable Pandava. Le guerrier aux grands bras saisit et étreignit le géant, et le traîna de force malgré sa résistance opiniâtre. Traîné violemment par Bhîma et traînant par moments le Pandava lui-même, le monstre mangeur d'hommes fut bientôt accablé d'une profonde fatigue. La terre était agitée par le mouvement de leurs corps, et

eurs membres broyaient les arbres de la forêt aux troncs énormes. Quand il vit les forces du Râkschasa épuisées, Bhîma Ventre-de-Loup le renversa par terre et l'y tint comprimé avec les deux genoux. Puis, lui serrant le dos fortement avec un seul genou, il lui saisit la gorge avec le bras droit, et, du bras gauche s'emparant du vêtement qui couvrait ses flancs, il pourfendit le Râkschasa qui exhala des cris épouvantables. Le sang coulait à flots de la bouche de cet être féroce, quand Bhîma eut déchiré son corps. Peu après Baka, dont tous les membres étaient brisés, rendit le dernier souffle de vie en faisant entendre des sons affreux, comme s'il était le roi des montagnes.

Epouvantée par ce bruit, la famille du monstre sortit de sa demeure avec tous ses serviteurs. Bhîma, le meilleur des guerriers, rassura ces Râkchasas terrifiés par un tel spectacle, et il les fit rentrer dans leur habitation, à la condition qu'ils ne porteraient plus jamais atteinte à la vie des hommes, sans quoi la mort serait aussitôt leur punition... (1).

Alors le vainqueur, prenant le corps inanimé du géant vorace, alla le jeter près de la porte de la ville, et se retira sans être aperçu. Bhîma se hâta de rentrer dans l'humble demeure du brahmane, et il raconta de point en point à son royal frère, Youdhischthira, tout ce qui venait d'arriver.

Le lendemain matin, les premiers hommes qui sortirent d'Ekatchakrâ, aperçurent le Râkschasa étendu par terre, baigné dans son sang, renversé sans vie ; ils furent transportés de la joie la plus vive. Bientôt tous les habitants de la ville sortirent avec les femmes, les vieillards et les enfants, pour voir le géant mort. Tous furent frappés de stupeur au sujet d'une action tout à fait surhumaine, et ils se mirent à louer les Dévas. Puis, on rechercha de qui le tour était venu la veille pour fournir au monstre sa pâture accoutumée. Quand on eut reconnu que c'était celui du pauvre brahmane, on se rendit en hâte auprès de lui et on l'interrogea.

Accablé de questions à différentes reprises, mais voulant garder le secret de ses hôtes les Pândavas, le meilleur des

(1) La tradition suppose que les Râkschasas de ce pays, prenant tout à coup des mœurs plus douces, entretinrent désormais des relations pacifiques avec les habitants d'Ekatchakrâ.

00058181

Digitized with financial assistance from the
Government of Maharashtra
on 02 April, 2016